العنوان: الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون (2)
المصدر: التراث العربي
الناشر: اتحاد الكتاب العرب
المؤلف الرئيسي: الدريني، محمد فتحي
المجلد/العدد: مج 6, ع 24
محكمة: نعم
التاريخ الميلادي: 1986
الشهر: يوليو - ذو القعدة
الصفحات: 29 - 73
رقم MD: 182289
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
قواعد المعلومات: IslamicInfo, AraBase
مواضيع: الفسلفة الإسلامية ، الفكر السياسي ، الغزالي ، محمد بن محمد ، ت 505 هـ ، الماوردي ، علي بن محمد بن حبيب ، ت 450 هـ، ابن خلدون ، عبدالرحمن بن محمد ، ت 808 هـ، الإسلام و السياسة، الفلاسفة المسلمون ، السلطة السياسية ، الشريعة الإسلامية ، العدل ، القوانين الوضعية ، الأخلاق
رابط: http://search.mandumah.com/Record/182289

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

- ٢ -

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

أولا : أصول الفكر السياسي الحديث والمعاصر ، مقارنة بأصول الفكرالسياسي الاسلامي التي استقرت في فلسفة الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، نعرضها فيما يلي :

آ ـ ان « ميكيافيلي » هو الذي أثارمسألة العلاقة بين السياسة ، وبين القيم الانسانية ، أو بين السياسة ،وبين الدين جملة ، فكان أن فصل السياسةعن كل أولئك ، فصلا تاماً ، وحاسماً ، بارسائه مبدأ « السياسة أولا » ومبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » ومبدأ« الحق للأقوى » ومبدأ ما أسماه « الفضائل السياسية » ومبدأ « فن الوصولية » و « التكتيك ألسياسي » بوجه عام ، وهذه الأصول التي نهضت بالفلسفة « السياسة الميكيافيلية » هي التي تلقاها رواد الفكر السياسيالحديث ، بل والمعاصر أيضاً ـ على ماسيأتي بيانه ، والاستدلال عليه ـتلقوْها ميراثاً فكرياًمقدساً ،حتىفي هذا القرن العشرين ، ولا سيما خلال النصف الأول منه على وجهالتحديد، بما نقيم الدليل عليه .

ب ـ مرد تمييز « الفلسفة السياسيةالوضعية بين « الفضائل الخلقية» وبينماتطلق عليه اصطلاح « الفضائلالسياسية » على النحو الذي نراه لدى ميكيافيلي في كتابه « الأمير » ـ صدىلفصله « القيم الانسانية والدين جملة ، عن السياسة ، فصلا تاماً ،وحاسماًـ كما أشرنا ـ أقول : مرد هذا التمييز أن « الغاية » المتوخاة من هذه « الفضائل السياسية » تحتم اعتبارها ، وايثارها

على تلك ، بل قد تستوجب هذه الفضائل السياسية ـ في نظر ميكافيلي ومن معه ـ اتخاذ أساليب موغلة في الوحشية والبربرية عند الاقتضاء ، لأنها هي التي تتفق ـ في الواقع ـ وطبيعة السياسة، من حيث هي « فن" » واقعي" قائم بذاته ليس من مصالحها ، وغاياتها، الدين وتعاليمه ، ومثله ، وفضائله، لتباينهما ، طبيعة وهدفاً ، فلا مجال اذن للفضائل الأخلاقية ، والقيم الانسانية ، وتعاليم الدين ، على الصعيد السياسي ! ! !

على أن تلك القيم ، والمثل العليا ، وفضائل الدين ، وتعاليمه السامية ـ في نظر هؤلاء الفلاسفة السياسيين ، وفي مقدمتهم ميكيافيلي ـ لا تعرى عن نوع فائدة مرجوة في بعض الظروف ، اذ يمكن أن يكون لها دور في المجال السياسي ، ولكن في حالات نادرة ، وذلك حين يمكن اتخاذها ، على أساس أنها مجرد وسيلة تقتضيها « الضرورة » وعلى سبيل الاستثناء، وحسب ، لا على أنها « أصل مقصود لذاته » حال السّعة والاختيار ، أو بعبارة أخرى ، انها تمارس لا على أساس أنها عنصر جوهري في مفهوم السياسة ، أو غاية قصوى من غاياته •

وبدهيٌ ، أنه اذا اختلف الأمران ، أو تباينا ، مفهوماً ، وطبيعة ، وهدفاً ، اختلفا وسيلة ، وذرائع ، اذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها ، بل الغاية هي التي تبرر الوسيلة ، وتتحكم في تكييفها ، أياً كانت طبيعتها الأصلية •

حـ ـ العدل الدولي ـ في نظر رواد الفكر السياسي الحديث ، والمعاصر ـ أصل" عتيد ، ولكن مؤداه : أن « الحق للأقوى » لا للأعدل بالمفهوم الخُلُقي ، والديني ، والفطري •

وترتب على هذا الأصل أمور ثلاثة :

أولها ـ « تجزئة" مفهوم العدل الدولي » حتى غدا جزئياً ، أو نسبياً ، لا مطلقاً ، وهذا النظر هو منشأ الشرور في العالم •

الثاني ـ (وهو أساس الأول) « تجزئة مفهوم الانسان العام » ومرد ذلك التمييز ، هو العنصر واللون •

الثالث ـ تحكيم القوة في العلاقات السياسية الدولية ، أثراً للتجزئة في مفهومي كل من العدل الدولي ، والانسان العام ، وصدى" لاستبعاد المبادىء والقيم الخالدة التي تعارفت عليها الأمم ، منذ القدم ، فضلا عن تعاليم الشرائع السماوية التي أرست مبدأ « الكرامة الانسانية » مصدراً لحقوق الانسان العام ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد •

د ـ تركز مفهوم السياسة أو استقر جوهرها ـ في فلسفتها الحديثة والمعاصرة ـ في كونها « فن الوصولية » أو مايطلق عليه اليوم « التكتيك السياسي » وهذا مشعر بأنه مفهوم « ذرائعي » لا موضوعي ، ومصلحي خاص ، لا قيمي ، ولا انساني •

هـ ـ « الوصولية » في مفهومها الحديث والمعاصر ـ هي فن اتخاذ « الوسائل » التي من شأنها أن توصل الى غايات ثلاث :

أولاها ـ استعمار الشعوب المستضعفة ، بأسلوب أو بآخر، لاستنزاف خيراتها ، وثرواتها أو التوسع الاستيطاني العنصري في أراضيها ، واقتلاع أهلها الشرعيين منها ٠

الثانية ـ الاستعلاء، أو الاستكبار في الأرض، وبسط رواق الهيمنة الدولية بالنسبة الى الدول الأقوى التي تملك ناصية القوة الرهيبة والمدمرة ٠

الثالثة ـ التفوق العنصري ، لتكون أمة هي أربى من أمة ، كثمرة للاستعمار ، أو الدافع اليه قبل التحقيق ٠

و ـ وجهة نظر الفلسفة الوضعية الغربية بوجه خاص ـ ولدى روادها في العصر الحديث ، والمعاصر ـ الى قضية « الاستعمار » ، اقتضتهم أن يفسروا « ظاهرة الوجود الاستعماري في المجتمع البشري » تفسيراً ملفقاً ، وقائماً على أصل موهوم ، يتفق وما ارتأوه هم من مفهوم خاص للسياسة ، وطبيعتها ، ودورها ، وغايتها ، وقوام هذا التفسير في تأملهم الفلسفي: أن الاستعمار « ظاهرة طبيعية » أي تقتضيها طبائع الأشياء ، وتحتمها سنن الوجود ، بل هي ثمرة منطقية ومعقولة للتفاوت الحضاري والعلمي بين الأمم والشعوب ، وليست أمراً يشكل عدواناً ، أو بغياً ، أو ظلماً ، أو فساداً في الأرض ٠

ز ـ وأيضاً ، مما يبرر وجود « ظاهرة الاستعمار » ـ في اعتقادهم ـ أنه أنجع وسيلة للتمكين من خلق « المجال الحيوي » بالنسبة الى الدول الأقوى ، والأغنى ، والأكثر تحضراً وتقدماً ، لتتخذ من ذلك « المجال الحيوي » مصرفاً لقواها الفائضة العارمة ، الأمر الذي يفسر ـ في نظرها ـ سبب نشوء حقها الطبيعي والمعقول في ضرورة الاستيلاء على « المواقع الاستراتيجية » في البلاد المستعمرة ، تمكيناً لها من الدفاع عن مجالاتها الحيوية هذه ، وذلك ببسط هيمنتها الدولية ـ سياسياً ، واقتصادياً ، وعسكرياً ـ بفضل ما تملك من فائض القوة ، وما ارتقت اليه من بالغ الشأو في « العلم » و « الحضارة المادية » وعملا بما ابتدعته هي من سنة « البقاء للأصلح » الذي يسوغ إبادة الجنس ٠

ح ـ ان من أصول هذه السياسة ـ في المجال الداخلي ـ أن من « الحمق » و « العجز » بل و « الغباء » أن يخلص رئيس الدولة لشعبه أو أمته ؟ ! ! أو أن يرعى مصالحهم على نحو يفوق رعايته لمصالحه الخاصة ـ بل ينبغي ـ حتى يتمكن من الاحتفاظ بمنصبه، ويبقى في « سدة الحكم » ـ أن يحقق أموراً ثلاثة :

أولها : القوة ٠
الثاني : الشهرة ٠
الثالث : العظمة ٠

ط ـ « السيادة » ـ باعتبارها أهم ركن من أركان الدولة ، يراها الفيلسوف الانجليزي المشهور «هوبز» ، ملكاً خاصاً لمن أسماه « العملاق » أو «التنين » ومقصوراً عليه ، ويعني به «رئيس الدولة الأعلى » مما يشعر ، أن «الرعية » أو « المواطنين » بالنسبة اليه « أقزام » قد سلبوا حقوقهم الطبيعية ، ولا سيما في السلطة ، وغدوا بلا وجود سياسي ، ولا كيان شرعي بل ترى « هوبز » هذا ـ على سبيل المثال ـ وهو أعظم فيلسوف سياسي في العصر الحديث وفي نظر الانجليز أنفسهم ـ تراه يرفع من شأن « العملاق » صاحب السيادة » ليبلغ به مستوى « اله صغير » « لا يسأل عما يفعل » بناء على أصل وهمي فلسفي سياسي ، قد ابتدعه هو ، ومؤداه : أن السيادة في الدولة ، قد انعقدت منذ البداية ، لرئيسها الأعلى ، دون أن تلقي على عاتقه « التزاماً » ما ، أو تتجه اليه أي « مسؤولية » ويسوغ « هوبز » هذا النظر ، ويفسره بأمر وهمي أيضاً ، مستمد من بنات أفكاره هو ـ اذ لا وجود له في الواقع التاريخي فضلا عن السياسي ـ مفاده : « أن رئيس الدولة ، انما يملك « حق السيادة » وحده ـ وهو «حق الأمر » ـ ويتصرف تصرفاً سياسياً عاماً ، على الأمة ، وفق ارادته الحرة المطلقة ، ودون قيد ، سوى ما أسماه « القانون الطبيعي » ـ وهو قانون مبهم ، وغير مسطور ، وقد اتخذ سنداً فلسفياً ، وظهيراً قوياً للمذهب الفردي ابان الثورة الفرنسية ـ أقول يفسر « هوبز » منشأ هذه « السلطة المطلقة » لرئيس الدولة ، بأنه لم يكن طرفاً في « العقد » الموهوم الذي اعتبره أساساً لنشوء الدولة ، وانما هو عقد أبرم فيما بين الرعية أنفسهم ـ بعضهم قبل بعض ـ فلا يتجه عليه بالتالي أي التزام ، أو مسئولية ، لأنه ـ في تصوره ـ لم يكن طرفاً فيه ! !

ثانياً : مقارنة هذه الأصول ، بأصول الفلسفة السياسية في الاسلام .

آ ـ « المعايير » أو « الموازين » التي اصطنعتها السياسات الدولية ـ ولا سيما في هذا القرن ـ قد ثبت بالبحث المستقصي ، أنها انحدرت ميراثاً فكرياً مقدساً من « مفاهيم السياسة الميكيافيلية » .

ب ـ ميكافيلي ومن دار في فلكه من رواد الفكر السياسي الحديث والمعاصر ـ لم يقيموا أفكارهم على أساس من مبادىء متكاملة ، أو أصول منطقية معقولة ، أو تفكير فلسفي موضوعي ناضج ، بقدر ما جاءت أفكارهم ثمرة لتجارب واقعية قاسية قد عاشوها ، فكانوا معنيين بتصوير الواقع الظالم ، على أنه هو الأصل ، ويحاولون تغييره بالأسلوب عينه ، من الظلم ، والقهر ، والتسلط ، والذرائع غير الانسانية ، دون محاولة منهم معالجة الأوضاع القائمة بما يرتقي بالأمة والساسة انسانياً .

حـ ـ التبرير الملفق ـ في الفكر السياسي الوضعي ـ لظاهرة الاستعمار في المجتمع البشري ، بمقولة : أن «الوجود الاستعماري » أمر يستلزم نشوءَه قيام الدول الكبرى الموفورة القـوة ، والحيوية ، والعلم ، أو التي بلغت شأواً بعيداً في التقدم الحضاري بوجه عام في كل عصر ٠

د ـ أصول الاسلام في فلسفته السياسية هي على النقيض من اتجاه الفلسفة السياسية، ومنها محاربة الاسلام للتمييز العنصري الذي استوجب الاستعمار السياسي والاقتصادي ، والعسكري ، لتكون أمة هي أربى مـن أمة ، وأن جعـل الناس شعوباً وقبائل ـ في ضوء الحكمة القرآنية ـ أمر واقعي ، وليس تفاضلا شرعيـاً ، بدليـل أنـه جعْل مسبوق بوحدة الأصـل ، من ذكـر وأنثى ، مما يشعر بالوحـدة الانسانية !

هـ ـ يرسي الاسلام أصول الأخلاق التي لا تنفصل عن أصول فلسفته السياسية مطلقاً ، لوحدة التشريع الآمر فيهما ، ويربطها بالبصيرة الفطرية ، ايذاناً بثبات ماهيتها ، أن تنتابها عوامل التغيير البيئية ، أو التقاليد الموروثة ، أو تتعاورها كثرة طُرُوءِ الأعراف ، وتبايـن البيئـات ، لأن « حقائـق الأشياء لا تتبدل » ٠

و ـ مناط السياسة الرشيدة العادلة ـ في النظر السياسي الاسلامي ، ولا سيما في الفكر الخلدوني ـ هو « انسانية الانسان » مما يتنافى مـع مبدأ تبرير الغاية للوسيلة ، اذ « الفضيلة» أو المصلحـة المشروعـة ، غايـةً ، لا تبرر الوسيلة، أسلوباً ، اذا كانتا متنافيتين، لأنهما وحدة لا تتجزأ ، مفهوماً وحكماً ٠

ز ـ مفهوم « العدل الدولي » ـ في نظر ميكيافيلي ـ بما يفسره بكونه « مصلحة الأقوى » هو على « النقيض» تماماً من « مفهوم العدل » ـ في ميزان الاسلام، وبيّنات هداه ، وأصول الحق فيه ٠

ح ـ « القوة » في مفهوم السياسة الوضعية التي انحدرت اليها ميراثاً من الفكر السياسي الميكيافيلي ـ بدليل اعتبارها انها هي « العدل الدولي » بعينه ، أياً كانت طبيعتها وأهدافها ـ وهي التي أطلـق عليهـا القرآن الكريم « الطاغوت » أو الطغيان والكفر، لأنه كفر بالله تعالى ، وكفر بالقيم الانسانية الخالدة ! !

ط ـ « الفضائل السياسية » ـ في مفهوم السياسة الوضعية لدى روادها المحدثين والمعاصرين ـ تمثّل « مواقف الاثم الكبرى » في شِرعَـة الاسـلام ، أو « كبائر الاثم » في مفاهيمـه السياسية ٠

ي ـ مفهوم « السيادة » في تصور الفيلسوف السياسي الانكليزي « هوبز » في العصر الحديث ، يمت الى مفهوم « القوة » بسبب ، بما هي تعبير واقعي عن ارادة « العملاق » المطلقة ، حتى بالنسبة الى شعبه ، أو أمته ، فضلا عن الشعوب والأمم الأجنبية الأخرى !

ك ـ خصائص الحاكم الأعلى ـ في الاسلام ـ مقارنة بخصائصه في الفلسفة السياسية الوضعية ، وفي ضوء الفكر السياسي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين ٠

ل ـ «العقد السياسي» الذي توهمه الفيلسوف الانجليزي «هوبز» تفسيراً لنشوء الدولة ، وتبريراً لاطلاق سلطة الحكم ، لم يقع ، لا في الماضي ، ولا في الحاضر ، ولا نظن أن أحداً يخاله يقع مستقبلا أبداً ، لما فيه من نزول الأمة عن سيادتها جملة ، وسلب الأفراد حقوقهم الأساسية ، واهدار مصالحهم الحيوية الحقيقية ، واستبداد سلطة الحكم ، بحجة فلسفية ملفقة ، مؤداها : أن « الحاكم الأعلى» لم يكن طرفاً فيه ، فلا يسأل عما يفعل ، بخلاف « عقد البيعة » في الاسلام ـ وأساسه مبدأ الشورى السياسية ـ فهو عقد حقيقي ، واقعي ، من خصائصه «امكانية التطبيق » ـ ماضياً ، وحاضراً ، ومستقبلاً ـ والحاكم طرف أساسي فيه ، والمسئولية فيه متبادلة ، بين الراعي والرعية ، « الامام راع ومسئول عن رعيته » وهو وكيل عنها ، في تنفيذ شرع الله فيها ٠

م ـ « السيادة » في الدولة ، وما تستلزمه من « السلطة العامة » في الفكر السياسي الاسلامي ، وفي تصور الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ٠

ن ـ « الأمة » بكاملها ، هي التي تمارس مقتضيات « السيادة » واقعاً وعملا ، بما تورثها من « السلطة العامة» اذ « لا سيادة بلا سلطة » وان كانت السيادة ـ نظرياً ـ انما تعني « هيمنة التشريع » و « حق الأمر » وهو ـ في الأصل ـ حق الله تعالى : « ان الحكم الا لله »

ص ـ الأساس الفقهي « لحق الأمة » في ممارسة مقتضيات « السيادة » أنها هي صاحبة « المصلحة الحقيقية في السياسة والحكم ، شرعاً » بدليل توجيه الخطاب الشرعي اليها ـ قرآناً وسنة ـ بالتكليف الآمر ، اذ التكليف أحكام ، والأحكام معللة بمصالح الأمة « العباد » ـ كما هو معلوم ـ والحكم الشرعي ـ أصولياً ـ هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، وأول مظهر ذي شأن لسلطة الأمة هو حقها في انتخاب رئيسها الأعلى ـ عملا بمبدأ الشورى ـ وبارادتها الحرة ، وكيلا عنها في ممارسة حق السيادة عملا ، على مقتضى النظر الشرعي ، لتدبير الأمر ، والقيام عليه بما يصلحه !

ع ـ ينبغي التمييز ابتداء ، بين « السيادة » التي تعني « المشروعية العليا » ـ نظرياً ـ وبين ما تقتضيه من « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ ، المتمثلة فيما يسمى « السلطة التنفيذية » التي ينبغي أن تطاع ، اذا كانت أوامرها وتصرفاتها ، مطابقة للمشروعية العليا ، وهي « السلطة » المشار اليها بقوله تعالى: « ولتكن منكم أمة ، يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ولا ريب ، أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ، تعبير موجز شامل ، يتضمن التشريع كله ، والمشار اليها أيضاً بقوله تعالى : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم » •

ش ـ من المفروض أن تكون أوامر « السلطة » وتصرفها السياسي العام ، على سمت « المشروعية العليا » ومطابقاً لها ، تستوجب « حق الطاعة » على الأمة ، وهذه هي « دولة القانون » أو « الدولة الدستورية » غير أن « السلطة العامة » قد تنحرف عن « مقتضيات المشروعية العليا » فتفقد بذلك « حق الطاعة والنصرة » ، فالسيادة والسلطة العامة اذن ـ في التشريع الاسلامي ـ أمران مختلفان ، تصوراً ، ووقوعاً ، وان كان من المفروض أن يتطابقا تصوراً ، وما صدقا •

ف ـ الامام الغزالي ، اذ يؤكد ضرورة « السلطة العامة المركزية الموحدة » للدولة ، حيث يطلق عليها « السلطان القاهر » الذي يتمثل في « ولي الأمر » المطاع ، أقول : اذ يؤكد الامام الغزالي « ضرورة السلطة العامة » يبيّن لنا منشاها ، ويفسره ، بأن « السيادة » التي تعني « المشروعية العليا » وهيمنتها على تصرف الدولة ، ووجوه نشاطها ، في السياسة والحكم ـ قواعد ، وأحكاما ، بل ونظاما عاما آمرا ـ تلقي بمسئولية السياسة العليا على عاتق رئيس الدولة الأعلى ، عن مدى التزامه بتنفيذ هذا التكليف ، ومبلغ الدقة والاخلاص في تطبيق هذا النظام العام ، نيابة عن الأمة ، ونسبة نجاحه في تحقيق مصالحها الحقيقية المعتبرة ، فرئيس الدولة ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ ينبغي أن يكون مطيعاً قبل أن يكون مطاعاً •

ص ـ الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ـ في فلسفتهم السياسية الواقعية ، والمشتقة من التشريع الاسلامي ـ يرون ، أن « المسئولية الكبرى » تقتضي أن تتخذ السلطة العامة وسائل الاكراه المادي والمعنوي ، اذا اقتضى الأمر ، لتنفيذ النظام العام ، وهو ما عبّر عنه « بالسلطان القاهر » والقهر انما يعني الاكراه باطلاق ـ مادياً ومعنوياً ـ وهو مؤدى قول الامام الغزالي : « حملا للناس على مراشدهم » والحمل انما يعني الاكراه قهراً ، ان لم يستجيبوا ويمتثلوا طوعاً ، اذلا يُترك « الحق ، والعدل » لارادات الناس المطلقة ، فقد يبغي بعضهم على بعض ، بحكم الأنانية والهوى ، والجهل أحيانا ، وهو عين المعنى الذي عبّر عنه ابن خلدون ، في بيانه ، لحقيقة

وظائف الدولة ، ومهامها ، بقوله هي : « القيام بمهام النبوة ، لحمل الناس على مقتضى النظر الشرعي » ويعني بمقتضى النظر الشرعي ، « المشروعية العليا » وهي « السيادة » وما تستلزم من السلطة والقوة والقهر ، حتى يستقيم الأمر ٠ولا ريب أن القهر على الحق وعلى العدل ، والالزام بالمشروعية ، كل أولئك « عدل ، ومصلحة » بلا مراء ،والاسلام قائم عليهما ، والا « فلن ينفع تكلم بحق لا نفاذ له » ولن يكون المجتمع سياسياً ـ في نظر الامام الغزالي ـ ولن تتحقق فيه بالتالي أهداف الدولة، أو يتسق الأمر فيها ، على أساس الحق والعدل والنَّصفة ، الا بذلك ،وما لا يتم الواجب الا به ، فهو واجب ٠

ق ـ الامام الغزالي ، يرسي أهم قواعد العدل والانصاف ـ في كتابه التبر المسبوك ـ تحديداً لأبعاد « المسئولية السياسية العامة » في الدولة ، تقييداً لما ينشأ عنها من حق ممارسة السلطة ، وما تستلزم هذه السلطة بدورها من « القوة القاهرة »ـ بوجه خاص ـ أقول : تقييداً لها ،بقواعد العدل في رعاية الأمة ـ أفراداًوجماعات ـ ابان التصرف السياسي العام عليهم ، بما يشمل الوفاء بحقوقهم السياسية ، والاجتماعية ـ وهي التي تسمى اليوم الحقوق الجديدة ـ والحقوق الاقتصادية ، والأمنية ٠

ر ـ من أهم أصول العدل والانصاف ـ في نظر الامام الغزالي ، أو القواعد التي من شأنها ، أن توصل الىتحقيقه ، هو : « أن يدرك الرئيس الأعلى للدولة ، أبعاد « الولاية العامة» التي يتولى أمرها ، وأن يقدِّرها حقَّ قدرها ، ويعي ما لها من شأنوخطر وأثر ، ومعنى ذلك : أن يدرك«حقيقة وأبعاد مسئولية الحكم » وحجم أعباء هذه الولاية ، وما يطلب اليه منتحقيق « مقتضيات سياستها العليا »اذ تطبيق العدل ، والنهوض بمسئولياته ، على الوجه الأوفى والأكمل ، فرعٌ عن تفهُّم مضمونه ، وتحديد طبيعة وسائله ٠

ش ـ على أساس ذلك ، تثور « مسئوليته عما يفعل » ليغدو تصرفه منوطاًبمصلحة الأمة ، عملا بالقاعدة المحكمةفي التشريع الاسلامي : « التصرُّف على الرعية ، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ! لا بمصلحته هو !

ت ـ يقرر الامام الغزالي ، مسئولية رئيس الدولة ـ المباشرة وغير المباشرةـ فيرى : أن مسئوليتهُ السياسيةعن نوابه ، ووزرائه ، وموظفيهـ في تسلسلهم الهرمي ـ هي عين مسئوليته هو عن تصرفه السياسي العام المباشر ، ولا سيما المسئوليةعن دفع الظلم،لأن دفع الظلم من باب احقاق الحق ، وهو تطبيق لمقتضى العدل ، في كافةمراتبه ، ومظانّه ، ومفهوم العدل ـ في الاسلام ـ لا يتجزأ ، فكذلك ،مايقابله من الظلم، لايتجزءُ أيضاً،والمسئولية متجهة الى ذلك كله ، أياً كانمصدره ، وأياً كان موقعه ! ٠

ت ـ ومؤدى هذا ، أن أي سبب من أسباب الظلم ، يباشره أحد مرؤوسيه ، أياً كانت صفته أو مستواه ، هو منسوب الى رئيس الدولة شرعاً ، وتتجـه المسئولية قِبَلَه كأنه هو الذي باشره ، وهذا أصل عتيد في سياسة الحكم في الاسلام ٠

خ ـ من قواعد العدل والانصاف التي ينهض عليها التصرف السياسي العام على الأمة ـ في فلسفة الامام الغزالي ـ أن ايثار أسلوب العنف والشدة في تنفيذ الشرائع ، والقوانين ، والنظم ، هو من أقبح صور الظلم ، اذا كان مـن الممكن أن يتم تنفيذهـا ، وتحصيل المقصود منها ، بما دون ذلك ، مـن الرفق ، واللين ، وفي هذا اشارة بالغـة ، الى أن « السياسة لا تعنـي « الاستطالة » أو « التجبّر » أو « ارهاق الرعية » أو « تقويض البُنى المعنوية فيهم » بل « الكرامة الانسانية » هي أساس ممارسة السياسـة في الاسلام ، عدلا وانصافاً ، باعتبار أن الأمة هي صاحبة الشأن ، والحق ، والمصلحة ، ابتداء ، ما لـم يُسقِط المكلَّف نفسه عِصمته ، وكرامته ، باختياره ، ومحض ارادته ٠

ذ ـ الامام الغزالي ، يشتق معياراً نفسياً ، أو « أصلا روحياً » من تعاليم النبوة ، ليقيمه قاعدة عامة للعدل والانصاف ، تستند اليها ممارسة السياسـة والحكم ـ وهي ـ فيما نرى ـ أصدق معيار وأدقه ، وأقربه صلة بالعقيدة ، ومفاده : « أن على الحاكم ، أن ينصف الناس ، في كل قضية تعرض عليه ، كما يحب هو نفسه ، أن يُحكم عليه بالانصاف والعدل ، فيما لو كان واحداً من الرعية ، وكان الحاكم غيره ! » ٠

ن ـ الامام الغزالي ـ على الرغم من نزعته الصوفيّة ـ يجمع في فلسفته السياسية ، بين الدنيا ، والآخرة ، جمعاً محكماً ـ في مواطن عديدة من مؤلفاته ، بل يجعل منهما كليهمـا ، محوراً لبحوثه السياسية ، فلا تجده « يحتقر الدنيا ، ليرفع من شأن الآخرة » بل تراه يؤكد أصلا هاماً في فلسفته السياسية ، مقتضاه : أن كلا منهما ، توأم للآخر ، اذ لا قيام للدين الا بالسياسة ، بحيث تبدو الصلة بينهما ـ في اعتقاده ـ عضوية وُثقى لا تنفـك بحال ، وبموازين الآخرة يكتسب العمل السياسي في الدنيـا ، روحَ الخلـق ، والفضيلة ، والاستقامة ، والنزاهة ، والاخلاص ، والتفاني ، ومن ثمّ يتمّ تحقيق سائر القيم ، مما ينأى بالسياسة عن معنى « الذرائعية » أو « الوصولية » وعدم الشعور بالمسئولية ، هذا الأصل الذي تمحورت عليه بحوث الامام الغزالي في السياسة والحكم ، مشتق أصلا من فلسفة الاسلام السياسية ٠

على أن لهذا البحث صلة ٠ ونشرع في تفصيل القول مع الاستدلال والتوجيه ٠

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

- ٢ -

أولا ـ أصول الفكر السياسي الحديث ، مقارنةً بأصول الفكر السياسي الاسلامي التي استقرت في فلسفة الامام الغزالي ،والماوردي ، وابن خلدون ·

ان الاعتقاد السائد لدى الكاتبين في الفلسفة السياسية ، من **المحدثين** ، بل **والمعاصرين** ، أن « **ميكيافيلي** » الايطالي ،يُعتبر « **علماً عالمياً خالداً (١)** » من أعلام « **السياسة الواقعية** » (٢) بدليل ، أن معظم القادة ، والزعماء ، والساسة ، في غرب أوروبة ، بوجه خاص ، كانوا يتلقون أصول سياسة « **ميكيافيلي** » في كل عصر ، وحتى يومنا هذا ، يتلقَّوْنها ميراثاً فكرياً ، وسياسياً مقدَّساً ، ويسترشدون بها في نشاطهم السياسي ، عملا ، حتى انهم ، ليعتبرون كتابه المعروف: « **الأمير** » **انجيل السياسة**(٣)·

هذا ، ومن أبرز الساسة ، والزعماء وقادة الحرب ، في عصرنا الحاضر ، ممن تأثروا بالفكر السياسي الميكيافيلي : « موسوليني وهتلر » وهما ـ كما هو معلوم ـ ممن أشعلوا نار الحرب العالمية الثانية ، وتولَّوْا كِبْرَها ، وقد ذهب ضحيَّتَها أربعون مليوناً من البشر ! !

أما « موسوليني » فمن المؤكد أنه درس كتاب « الأمير » دراسة واعيةً ، مُتعمِّقة ، بدليل أنه علَّق عليه ، في كتاب طبعه عام(١٩٢٤) بل صرَّح بأنه « **يربط الفاشية بالميكيافيلية** »(٤) وتراه يصف « **الفقه السياسي الميكيافيلي** » ـ ان صح هذا التعبير ـ بأنه أضحى اليوم أكثر حيوية عما كان عليه منذ أربعة قرون خلت ! !

وعلى هذا ، يعتبر كتاب « الأمير »مصدراً أساسياً هاماً لأصول السياسة الدولية في هذا القرن العشرين ، متحكماً في توجيهها ونتائجها ، ومصير كثير من شعوب الأرض · **وأما** « **هتلر** » فلم يكن أقل تأثراً أو اعتزازاً بالميكيافيلية من موسوليني شأن كثير من ساسة الدول الغربية الاستعمارية ، على الرغم من ادعائهم بالديمقراطية ظاهراً ، وقد يكونون صادقين مع أنفسهم في بلادهم ، ولكنهم ليسوا كذلك بالنسبة الى الدول الأجنبية ، ولاسيما في بلاد الشرق : في آسيا وأفريقيا ، من الدول العربية والاسلامية ·

هذا ، وقد جاء في كتاب « العقد الاجتماعي » للفيلسوف الفرنسي « جان جاك روسو» أن ميكيافيلي قد أعطى ــ من خلال كتابــه الأمير ــ دروساً للشعوب ، هي أعظم أثراً مما أعطى للرؤساء والساسة، والقادة ،والزعماء، من قِبَلِ أنه يكشف عن « سياسة الطغاة ، وأساليبهم »(٥) ٠

ونحن ــ ازاء هذا ــ لايسعنا الا أن نشير ــ ولو بايجاز شديد ــ الى أصول السياسة الميكيافيلية ، باعتبارها تراثاً مقدساً لدى أبرز ساسة وقادة القرن العشرين ، والمسئولة عن نتائج الحرب العالمية الثانية ، وقد وصفت بأنها « **سياسة واقعية** » لا نظرية، ولامثالية، ولكنها تعبير حي عن المطامع ، والأهواء ،لدى الدول القوية ، ولدقته في هذا الوصف قــد رفعتــه الى أن يوصف ، بأنــه « **علـــم"عالمي" خالد** » ثم نعقد مقارنة مجملة ــ بقدر ما يتسع المقام ــ بينها وبين أصول الفكر السياسي الاسلامي لدى أهم رواده : «الغزالي والماوردي ، وابن خلدون » ونشرع في عقد هذه المقارنة على الوجه التالي :

آ ــ ان «ميكيافيلي » ــ كما هو معلوم ــ يفصل السياسة عن الأخلاق ، بل وعن الدين جملة ، فصلا تاماً ، وحاسماً ، وما زالا منفصلين في معظم سياسات العالم التي تدور في فلك الفكر السياسي الميكيافيلي ــ عملا وممارسة ــ ولا اخال أنهما سيلتقيان !

ب ــ ابتداع ميكيافيلي لفكرة « الفضائل السياسية » بديلا عن « **الفضائل الأخلاقية** » و « تعاليم الدين السامية » فالسياسة « الواقعية » ــ في نظره ــ فن قائم بذاته ، وذات ميزة خاصة، فاذا كانت «السياسة» ــ في نظره وفي الواقع الذي عاشه ــ انما تعني « فن الكذب السياسي ، والمراوغة ، بل وتقضي باتخاذ الوسائل الوحشية ،والبربرية، ان اقتضت الأحوال ذلــك » فان « **فضائل السياسة** » من هذا القبيل ، بل هذا هو الأصل العام في فلسفته السياسية الواقعية ٠

جـ ــ أما « الفضائل الأخلاقية » فانما تتخذ مجرد وسائل أو « ذرائع » سياسية استثناءً ، شريطة أن توصِّل الى الغرض المنشود ، وأن تعجز الوسائل الأصلية الأخرى عــن تحقيقها ، أو بعبارة أخرى ، ليست « الفضائل الأخلاقية » مقصودة لذاتها ، في مثل هذه الحال ، بل لكونها مضمونة النتائج، تعجز الفضائل السياسية عن تحقيقهــا في ظروف معينة ٠

ويؤيد وجهة نظره هذه ، **بحجة نفسية «سيكولوجية» مؤداها : « أن الناس لاينظرون الى طبيعة الذرائع المتخذة عادة ،وانما ينظرون الى « النتائج » ــ في حد ذاتها ــ حتى اذا تحققت الغايات ، كانت هي الكفيلة بتبرير تلك الوسائل ، أياً كانت طبيعــة الذرائع المتخذة** ، ووزنها الخلقي أو الديني ٠

وعلى هذا الأساس النفسي والواقعي ، وضـَع ميكيافيلي ، مبدأه السياسي المعروف : « الغاية تبرر الوسيلة » ومبدأ : « **السياسة أولا** » أي قبــل الفضائل الخلقية ، بل وقبل تعاليم الدين ، ومـُثـُلـِه وقيمه ٠

د ـ العدل الدولي ـ في نظر الفكر السياسي الميكيافيلي ، وما يدور في فلكه ـ يتركز في مبدأ « **الحق للأقوى** » **وليس للأعدل** ، في المفهوم الأخلاقي ، والديني ، والفطري .

ويتفرع عن هذا أمور ثلاثة ذات أثر بالغ في تكوين طبيعة العلاقات الدولية ، وفي مدى استقرار الأمن والسلم العالميين :

أولها ـ تجزئة مفهوم العدل الدولي :

حتى غدا جزئياً ، أو نسبياً ، يتمتع به بعض شعوب الأرض ، ممن تملك ناصية القوة ، بمعنى أنه ليس « مطلقاً » تتمتع به كافة شعوب وأمم الأرض ، باعتبار أنه « حق انساني مشترك » .

الثاني ـ تجزئة مفهوم الانسان العام .

ومرد ذلك التمييز ، العنصر ، واللون ، واللغة ، ولعلّه الأساس في تجزئة مفهوم العدل .

الثالث ـ تحكيم القوة في العلاقات السياسية الدولية ، أثراً للتجزئة في مفهومي كل من « العدل الدولي ، والانسان العام » وصدىً لاستبعاد المبادىء والقيم الخالدة التي تعارفت عليها الأمم ، منذ القدم ، فضلا عن تعاليم الشرائع السماوية التي كفاها فضلا ونعمة ، أن أرست « مبدأ الكرامة الانسانية » مصدراً لحقوق الانسان العام ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد ، ولا سيما في التشريع الاسلامي : « الحرية » في الفكر والمُعتقَد : « لا اكراه في الدين » و « المساواة » في أصل الاعتبار الانساني « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم » و « الرحمة الشاملة » « وما أرسلناك **الا رحمة للعالمين** » لا للمسلمين خاصة ، و « العدل المطلق » حتى شمل بعمومه واطلاقه « **الأعداء** » بقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » وغير ذلك كثير . ولا ريب ، ان اهدار هذه « القيم » واطراح تلك المثل ، تعلقاً بما ابتدعه الفكر السياسي الواقعي الضال ، هو انخلاع من « ربقة الانسانية » جملةً ، ورجوعٌ بالناس القهقرى الى « حكم الجاهلية الأولى » الذي أشار اليه القرآن الكريم ، باصطلاحه الخاص ، من قوله تعالى : « أفحكمَ الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكماً ، لقوم يوقنون(٧) » .

هذا ، وكثيراً ما يستعمل القرآن الكريم لفظ « حكم الجاهلية » للتعبير عن « **الرجعية** » وشريعة الغاب !

هـ ـ تركيز « مفهوم السياسة » أو « جوهرها » ـ في منطق فلسفتها الحديثة والمعاصرة ـ في كونها « **فن الوصولية** » أو ما يطلق عليه اليوم « **التكتيك السياسي** »(٨) مشعرٌ بأنه « **مفهوم ذرائعي** » لا موضوعي ، ولا قِيَمي ، ولا انساني ، وهو ـ عند التحقيق ـ انما يعني اتخاذ « الوسائل » التي من شأنها أن توصل الى غايات ثلاث :

أولاها : استعمار الشعوب المستضعفة ، بأسلوب أو بآخر، لاستنزاف خيراتها، وثرواتها، والقضاء على تراثها ، ومقوماتها الحضارية ، أو التوسع الاستيطاني العنصري في أراضيها ، وتقويض بنيانها السياسي، والاجتماعي ، والاقتصادي ، والفكري ، والعقائدي ، والحضاري بوجه عام ، بل ووجودها المادي ، باقتلاعها من ديارها وأوطانها .

الثانية ـ الاستعلاء ، والاستكبار في الأرض، وبسط رواق الهيمنة الدولية بالنسبة الى الدول التي تملك ناصية القوة الرهيبة المدمرة ، ومن ذرائعها اتخاذ الصنائع والربائب .

الثالثة ـ نشدان التفوق العنصري لتكون أمّة هي أربى من أمة ، وهو الدافع الى « الاستعمار » قبل تحقيقه ، والثمرة الواقعية بعده .

و ـ ان « الاستعمار » ـ من وجهة نظر الفلسفة السياسية الواقعية الميكيافيلية ، والسياسية التي تسير في مدارها ـ ان الاستعمار أصل من أصولها ، تقتضيه ـ في نظرها ـ طبائع الأشياء ، ولا سيما في مفهوم الفلسفة السياسية الغربية في أوائل القرن العشرين ، وأواخره ، وليس أمر السياسة الفاشية والنازية، والبريطانية، والفرنسية ، قبيل منتصف القرن العشرين ، في الحربين العالميتين : الأولى والثانية ، ليس أمر ذلك كله عنا ببعيد!

ز ـ ان « الاستعمار » أو « الهيمنة الدولية» بالنسبة الى الدول الأقوى ـ في فلسفة هذه السياسة المعاصرة التي انحدرت الى الغربيين « **ميراثاً** » مقدساً من الفلسفة الميكيافيلية ـ ليست أمراً يشكل عدواناً ، أو بغياً ، أو ظلماً ، أو فساداً ، وعيثاً في الأرض ، وتقويضاً للأمن والسلم الدوليين ، بل « الاستعمار » أصل جوهري في مفهوم هذه السياسة ، حتى غدا « الاستعمار » هو السياسة ، مفهوماً وممارسة ، أياً كانت طبيعة الأساليب المتخذة ، من ابرام العهود والمواثيق الدولية غير المتكافئة ، بغية نكثها ، والاحتيال على الزعماء ، والساسة، والقادة في البلاد المستضعفة أو المستعمرة، بابرام المعاهدات السرية فيما بينهم ، وتقاسم هذه البلاد مغانم مسبقة ، تُثار الحروب ، ويستهان بقتل الأبرياء من أجلها، ثم ترى هذه الفلسفة السياسية تأتي بمبررات للاستعمار ، لتغطي بها ـ في زعمها ـ منافذ التعقل الانساني ، ومنطقه السليم ، مؤداها على ما جاء في كتاب «الأمير» لميكيافيلي كما يلي :

آ ـ ان « حيوية الدول الكبرى » التي بلغت شأواً بعيداً في « **العلم** » و « **الثقافة** » و « **الحضارة** » بوجه عام ـ مادياً ومعنوياً ـ ولا سيما في جانب أسباب « القوة» المادية بمعانيها الواسعة ، وأبعادها المتعددة ، ان حيوية هذه الدول الكبرى ، لا بد أن تجد لها « **مصرفاً** » ولن تجده الا في « استعمار » الشعوب المستضعفة، والفقيرة ، والجاهلة ، هذه هي سنة الحياة ـ في اعتبارهم ـ البقاء للاصلح، وهو مبدأ يسوغ عندهم مبدأ « ابادة الجنس » .

ح ـ وبذلك كان « **الاستعمار** » ـ في اعتقادهم ـ أنجع وسيلة للتمكين من « **خلق المجال الحيوي** » بالنسبة الى الدول الأقوى ، والأغنى ، والأكثر تحضراً وتقدماً، وترى في ذلك تفسيراً كافياً لنشوء « حقها الطبيعي » والمعقـول ، في ضرورة الاستحواذ على « المواقع الاستراتيجية » في البلاد المستعمرة ، تمكيناً لها من الدفاع عن مجالاتها الحيوية هذه.

ط ـ ان من أصول هذه السياسة في المجال الداخلي ـ لا الدولي ـ **أن من «الحمق» و « العجز »** بل و « الغباء » **أن يُخلص رئيس الدولة لشعبه ، أو أمته ! ! أو أن يرعى مصالحهم على نحو يفوق رعايته لمصالحه الخاصة ، بل ينبغي ـ حتى يتمكن من الاحتفاظ بمنصبه** ، ويبقى في سدة الحكم ـ أن يكون « **أنانياً** » يعمل لصالحه الخاص أولا ، وهذا يقتضي منه أموراً ثلاثة ، يجب عليه أن يعمل لتحقيقها :

أولا ـ « القوة »
ثانياً ـ « الشهرة »
ثالثاً ـ « العظمة »

ونظفر هنا ، بمبدأ مستخلص مما سبق، هو ـ في نظرنا ـ من المقومات الأساسية في فلسفة هذه السياسة ، نوجزه فيما يلي :

ـ أنه اذا كان على « الأمير » أن يسلك سبيل الكـذب ، والخداع ، والمراوغـة الى « فضائله السياسية » ويتخذ أسلوب « القوة» الباطشة ، تُجاه شعبه ، في سبيل الاحتفاظ بمنصبه السياسي، وتحقيق مصالحه الخاصة، فلأن يسلك مثل هذه السبيل ، بالنسبة الى الشعوب الأخرى التي يستعمرها من باب أولى ! ! .

تجد هذا المبدأ صريحاً ـ لا مستنتجاً ـ في فلسفة «هوبز» السياسية ، وهو الفيلسوف السياسي الانجليزي المعروف ـ في كتابـه المشهور « **العمـلاق** » أو « **التنـيـن** » الذي يعتبره « الانجليز » من أبدع ما كتب بالانجليزية في الفلسفة السياسية الواقعية(١٠). وأغلب الظن ، أن هذا الفيلسوف السياسي « هوبز » قد استقى أصول فلسفته السياسية من فلسفة « ميكيافيلي » في كتابه « **الأمير** ».

هذا ، وقد استبعد « هوبز » بدوره «الدين عن السياسة » **لأن** « **دولتـه** » التـي صوّرها ، وبيّن أركانها ، وملامحها ، في كتابه « **العملاق** » لا تنطوي على أي « حقيقة « دينية » ولكنها دولة يرأسها « حاكم مطلق مستبد » أي يأخذ بنظام « الملكية المطلقة » اذ يقول : « وصاحب السيادة ، يَسُنُّ القوانين ، ويُلغيها ، ولا يلتزم بها ، ذلك ، **لأن الفرد لا يُلزم ذاته الا بذاته** (١٢) .. » فأشبه ما كان يدعيه الملوك قديماً من الحق الالهي المطلق » .

على أن « **واجبات** » رئيس الدولة ، **ليست** ـ في نظر هوبز ـ « **التزامات** » لأنه لم يكن طرفاً فيما تصوَّره من « العقد السياسي» أساساً لقيام الدولة(١٣) » .

ويقول أيضاً ـ تفسيراً لهذا العقد الذي تخيَّله ـ انهم ـ المواطنين ـ قد تعهَّدوا ـ أي بمقتضى هذا العقد السياسي الذي أبرموه فيما بينهم لاقامة مجتمع سياسي ، ولم يكن صاحب السيادة طرفاً فيه ـ تعهدوا ـ مسبقاً ـ بأن يَروْا ـ مستقبلاً ـ « **الخير والعدل** » في كل ما يأمر به « **صاحب السيادة** » وأن يروْا الشرّ والظلم في كل ما ينهى عنه ، أي لا يعصون العملاق ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون ! ! !

ـ ومعنى هذا التعهّد ، أن ينكروا على أنفسهم هم ، اذا ما أنكروا أمراً أو نهياً صادراً عن صاحب السيادة ، ولو كان ذلك الأمر ، أو النهي ، منكراً في ذاته ، وانما يجب عليهم « التسليم المطلق بكل وضع يكونون عليه ، وبكل حال ينتهون اليها ، ولو كانت حالا بالغة الشأو في الظلم والاستبداد ! فليس «للرعايا» اذن ، سبيلٌ مّا الى الاعتراض على «شرعية» أوامر صاحب السيادة ، ونواهيه ، لدى أي جهة كانت(١٤) .

وعلى هذا ، فان للتسمية التي أطلقت عنواناً على كتابه : « الوحش » أو « التِّنِّين» أو « العملاق » وجهاً معقولا ، كما ترى !

ثانياً ـ مقارنة هذه الأصول ، بأصول الفلسفة السياسية في الاسلام .

آ ـ ان الباحث المتعمق في **النظريات السياسية الوضعية** ، أو « **الفكر السياسي بوجه عام** » يمكنه أن يستخلص منها ، أن تلك « **المعايير** » أو « **الموازين** » التي اصطنعتها السياسات الدولية ـ ولا سيما في هذا القرن ـ قد انحدرت اليها « ميراثاً » فكرياً مقدساً ـ كما ذكرنا ـ من مفاهيم السياسة « الميكيافيلية » التي كانت ـ في واقع الأمر ـ ردّ فعل لحصيلة المشاهدة ، والتجربة السياسية التاريخية ، فضلا عن الواقعية في عصره ، بما كان لها من أثر في نفسية ميكيافيلي ، فقد مرّ هو بتجارب سياسية قاسية في بلاده « ايطاليا » يوم أن كانت مقسَّمة الى دويلات يدبّ بينها الشقاق ، وتحاك لها المؤامرات حتى غدت في حالات من الضعف السياسي الشديد ، لا توصف !

ب ـ على أن « ميكيافيلي » لم يُقم أفكاره على مبادىء متكاملة ، أو براهين وأدلة منطقية عقلية ، أو نظرية تامَّة ، وانما جاءت أفكاره ـ كما قلنا ـ ثمرة لتجارب واقعية قاسية قد عاشها ، فهو معني بتصوير **الواقع الظالم ـ على أنه هو الأصل ـ ويحاول تغييره بالأسلوب عينه ، من الظلم ، والقهر ، والتسلط ، والذرائع غير الانسانية ، ولا يفكر أن يعالجه ، ليرتقي به انسانياً ، وماكانت الأفكار السياسية الموضوعية يوماً ، حصيلة لردود فعل في نفسية معقدة** ، أو أنها كانت ثمرة للواقع المشاهد على علاته ، بل السياسة ـ كما رأينا عند الغزالي ـ لحمل الناس على مراشدهم ، وكما يقول الامام ابن خلدون : « لحمل الناس على مقتضى النظر الشرعي »

ولا يخفى ما في معنى « الحمل » من ارادة تغيير الناس عما هم عليه ، ولو قسراً ، ليستقيم بهم الأمر ، لذا ، رأى ابن خلدون ، ان « **الانسان** » هو الجدير بالسياسة ، لكونه الى **خلال الخير أقرب ، بحكم ملكاته العليا ، كما أشرنا .**

وبرهان ما نقولُ ، أنك تجد في أفكار« ميكيافيلي» وغيره ، منساسة القرن العشرين في أوروبة ، من مثل « هتلر وموسوليني » ـ على سبيل المثال ـ تبريراً عجيباًللاستعمار، والاستكبار في الأرض !! مما كان له آثره ،وانعكاسه على « مفهوم العدل الدولي » في تصورهم ، وبالتالي على السلم العالمي !!أماالعدل فهو مجتزأ ونسبي" ، لا موضوعي ، ولا انساني مطلق ـ كما أشرنا ـ وهل تستقيمشئون الدول في العالم على هذا الضرب من المفهوم والتَّصوُر ؟ واذا كان هذا « **عدلا** »فأين الظلم اذن ؟ ؟ ان الظالم، أو المشرِّع لمبادىء الظلم ـ فيما يبدو ـ لا يعترف بظلمه : « يُلبسون الحقَّ بالباطل » « ظهر الفسادفي البر والبحر ، بما كسبت أيدي الناس ،ليذيقهم بعض الذي عملوا ، لعلهميرجعون » وهو اذ لا يعترف بظلمه عملا ، فكذلكلايمكنأن يُتوقع منه ، أن يصف ما يشرعه من قواعد ، وما يكيِّفه من ذرائع ، بأنهاظالمة !!بل تراه يصفها بأنها عين الحق ، والعدل ، والمصلحة ! !

جـ ـ وترى أمثال هؤلاء ، يُمعنون في« التبرير الملفَّق » بمقولة : أنَّ « **ظاهرة الاستعمار** » هذه ، يستلزم نشوءها ، وجودُالدول الكبرى الموفورة القوة ، والحيوية ، والعلم التجريبي ، والتقني ، أو التقدمالحضاري المادي بوجه عام في كل عصر ، ويتجه على هؤلاء ، سؤال" يطرح نفسه فيهذا المقام : « **متىكان « العلم » يوماً مسوِّغاً للظلم ؟ ؟ أو يستخدم مدمراً لمعالم الحضارةفي يقين العقلاء ؟ فضلا عن تعاليم الدين ؟ ؟**

وأشرنا آنفاً ، أن « **تجزئة مفهوم العدلالدولي ، أو نسبيَّته** » **منشؤها تجزئةمفهوم الانسان العام** » ودليل ذلك : أن « حقوقالانسان التي أعلنت ، ولأول مرة في ميثاق دولي ، في منتصف هذا القرن تقريباً ، قدجعلها ساسة هذا القرن ، ممن كانوامتأثرين بفلسفة « ميكيافيلي السياسية » وعلىرأسهمتلامذة «موسوليني» الفاشي ،الذيدرس كتاب «الأمير» وعلَّق عليه ، أقول : ان« حقوق الانسان » جعلها ساسة هذا القرن ، وقبل أن تدوَّن في ميثاق دولي ، خالصةً مخلَصةً للرجل الأبيض في ايطاليا ، وألمانيا، وفرنسا ، وانكلترا ، وما الشأن فيالمعاهدات السرية عنَّا ببعيد ، وتوسع بعضهم فجعلها « للابيض » في غرب أوروبا ، وأميركا ، بعدالحرب العالمية الثانية ، وهذا مؤذن"«**بعنصرية الاتجاه** » ـ كما ترى ـ وهو أساس الشرورفي العالم ! ! وما أمر الحرب العالمية الأولى والثانية عنا ببعيد ! ! .

د ـ هذا ، وقد جاء الاسلام ـ في أصولفلسفته السياسية ـ على النقيض من ذلك الاتجاه تماماً ، بل حاربه حرباً لا هوادة فيها، ذلك ، لأنَّ جعْلَ الناس شعوباً ، وقبائل ـ كما ورد في الآية الكريمة ـ مسبوق"بوحدةالأصل المُشعر بالأخوة الانسانية ، والنافي بداهةً ، للتمييز العنصري ، وهو خلقُهم جميعاً ، من ذكر وأنثى ، كما هو صريح النص القرآني ، فكان جعْلُ الناس شعوباً ،وقبائل ، **أمراً واقعياً ، لا تفاضلا شرعياً ، اذ لا كسْبَ للأناسيِّ في منشأ وجودهم ،فضلا عن اختلاف ألسنتهم ، وألوانهم ، بل**

اختلاف الالسنة والألوان ، آية من الآيات الكبرى للخالق المبدع جل وعلا ، لأنها الدالة على قدرة الله تعالى العجيبة التي خلقت الانسان قادراً على التكيف ، بما تقتضيه بيئته ، وقانون الاجتماع الانساني الذي هو من وضع الله تكويناً ، أقول: قدرة عظمى خلقت الانسان قادراً على « **التكيف** » في البيئات المتباينة مناخاً على ظهر هذه الأرض ، ومن هنا ، كانت الألوان ، وخلقت الانسان قادراً أيضاً على « **التكيف** » باللغات واللهجات ، والا كان العجز عن اعمار الكون المطلوب اعماره شرعاً ، بمقتضى قوله تعالى : « **هو أنشأكم من الأرض ، واستعمركم فيها** » وكيف يمكن للانسان ، أن يعمر هذا الكون المطلوب اليه اعماره ، اذا لم يكن قادراً ـ بحكم فطرته ـ على «**التكيف**» بشتى مناطقه وأجوائه ؟ ؟ تلك هي الآية الكبرى التي أشار اليها القرآن الكريم ، في قوله تعالى : « **ومن آياته ، خلق السموات والأرض ، واختلاف ألسنتكم ، وألوانكم** » **أي** من الآيات الكبرى الدالة على القدرة الالهية في خلق **السموات، والأرض ، والانسان ،** في أحسن تقويم ، بحيث جعل له من الامكانات النفسية والعقلية ، والتقويم الجسمي ، ووهبه من الملكات العليا ، ما جعله قادراً على أن يعيش في أي منطقة من مناطق هذا الكون ، وأن يتكيف ، بمناخه ، وسائر مقوماته المادية والمعنوية ، فنتج عن ذلك ، الاختلاف في الألسنة والألوان !! ولم يكن للبشر في هذا « الجعل » كسب ولا خيرة ، بصريح النص القرآني ، والا لم يكن آية من آيات الله الكبرى ، وما لا كسب فيه ، ولا « خيرة » لا تفاضل فيه ، ولا تمييز ، اذ التفاضل انما يكون بعمل نابع من الذات الانسانية ، لا من أمر لا قبل لها به ، ولا خيرة فيه ، فثبت قطعاً ، أن « **التمييز العنصري** » ليس مبدأ من مبادىء الاسلام السياسية أصلا ، بل هو عدوان عليها ، وعلى عقائده ، وعلى الفطرة الانسانية نفسها ٠

على أن جعل الناس شعوباً وقبائل وأمماً وان كان أمراً واقعياً ـ كما قلنا ـ وليس تفاضلا شرعياً ، اذ لا كسب للانسان فيه ، ولا خيرة ـ قد أتى مغيّاً بالتعارف «**لتعارفوا**» وهو « **التعاون في دائرة البر والخير الانساني العام** » وانّ ميزان التفاضل ، ليس هو ذات الشعوب والقبائل والأمم ، تمييزاً بينها ، بل « **القيم الانسانية الخالدة** » المعبّر عنها ب « **التقوى** » وهي أمر كسبي ، نابع من الذات الانسانية ، حيثما كانت ، بدليل أن الخطاب الالهي ، قد جاء موجهاً الى الناس كافة ، لا الى المسلمين ، أو المؤمنين خاصة ، في مثل قوله تعالى : « **يا أيها الناس ، انا خلقناكم ، من ذكر وأنثى** ٠٠ الآية » أي بوصف « **انسانيتهم** » لا بوصف « ايمانهم » ولا جرم ، أن تحقق « **الفضائل** » هو مناط « **الخيرية** » في الشعوب والأمم ، وهذا ما يشير اليه ابن خلدون ، في كتابه « المقدمة » من قوله : « فاذا كان الانسان أقربَ الى خلال الخير ، بحكم فطرته ، كان أجدرَ بالسياسة » أي بقيادة الأمم ، والقيام على أمرها ، بما يُصلحها ! ! اذ « **الخيريّة** » هي الوصف المؤهل للقيادة ، والمناسب للرّيادة ، بقوله تعالى : « **كنتم خير أمة ، أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله** » وقوام هذه « الخيرية » ـ كما ترى ـ فضائل الاسلام ، ومثُلُه الانسانية ، وقيمُه الخالدة٠

هـ ـ يرسي الاسلام أصول الأخلاق التي لا تنفصل عن أصول فلسفته السياسية مطلقاً ، لوحدة التشريع الآمر فيهما ـ كماأشرنا آنفاً ـ وهو ما استقر في الفكرالسياسي عندالامام الغزالي، وابن خلدون ،والماوردي،وسائر رواد الفكر السياسي الاسلامي ، والقرآن الكريم ، يشير الى أن « أصول الأخلاق الثابتة ، والخالدة ، مرهونة أصلا، بالبصيرة ، أو « الحاسّة الفطرية في الانسان»مصداقاً لقوله تعالى : « **بل الانسانُ على نفسه بصيرة ، ولو ألقى معاذيره** » أي لن يغني الانسان انتحاله للأعذار والمبررات ، فتيلاً ، اذا ما انحرف عما تقضي به تلك البصيرة : « ولو ألقى معاذيره » .

هذا ، والبصيرة قوة ذاتية معنوية ،فطرية ، مركوزة في الانسان ، من شأنها أن تُقدره على التمييز بين الخير والشر ،والحق والباطل ، والحكمة والهوى ، والنفع والضر ، والفجور والتقوى ، وهي فطرية أصيلة ، لأنها تضمن « **الثبات والخلود لماهية الفضيلة** » ، أن تنتابها عوامل التغيير البيئية، والتقاليد الموروثة، أو تتعاورها كثرة طروء الأعراف ، وتغايرها ، وتباين البيئات ، لأن« **حقائق الأشياء لا تتبدل** » فكانت ثابتة أصيلة في جوهرها ، ثبوت الفطرة نفسها ، ولذا ، كانت جدارة الانسان بالسياسة ، مُنطلقُها ـ في الاسلام ـ « **ماصدقات التقوى**»فكان معيارها فطرياً أصيلا ، وأمراًطبيعياً ، فضلا عن كونه شرعياً ، ومن هنا ، ثبت أن« الملك أو السياسة » أمر طبيعي للانسان الكامل ، وهو مؤدى عبارة ابن خلدون ، اذيقول ما نصّه« لما كان المُلكُ طبيعياًللانسان، لما فيه من طبيعة الاجتماع ، كما قلنا ، كان الانسان أقرب الى خلال الخير من خلال الشر، بأصل فطرته ، وقوته الناطقة العاقلة »(١٦).

وهذا بيِّن ، أن جدارة الانسان بالسياسة والملك ، أساسها « **أصالة الطبيعة الخيرة في فطرة تكوينه** » مما يُشعر ، بأن **التمردأمر عارض ، له أسبابه ودواعيه الطارئة** ، وكذلك ما تُنتج تلك الأسباب من ردود فعل،ومن ثم **لا يستقيم بناء أصول السياسة على** ردود الفعل ، على النحو الذي رأينا في الفلسفة الميكيافيلية ، أو السياسية الحديثة والمعاصرة المستقاة منها ، للنتائج الوخيمة التي تترتب عليها ، وانما تعالج أسباب ردود الفعل هذه ، بما يُعيد « السياسة » الى ماينبغي أن تكون عليه من مبادىء ومثل وأصول ، لأن الغاية منها ـ كما يقول الامام الغزالي ـ: « **استصلاح الخَلْق** » و « **حملُ الناس على مراشدهم** » **وهي معان واسعة جداً ،يندرج في** مفهومها ، كل « قيمة » و « مثل أعلى انساني » من الحق ، والعدل ، والحرية ، والمساواة ، والتعاون ، والتكافل ، وسائر القيم والفضائل الانسانية الكلية ،والجزئية، التي تحكم الوقائع والأحداث المستجدة ،مهما تنوعت وتكاثرت ! !

و ـ مناط السياسة الرشيدة العادلة ـ في النظر السياسي الخلدوني ـ هو انسانية الانسان .

نخلص مما سبق ، أن العلاّمة ـ ابن خلدون ، يؤكد أن « **مناط** » السياسة الرشيدة العادلة ، هي « **انسانية الانسان** » حتى اذا انخلع عنها ، لم يكن جديراً بها ، لتنافيها

مع ما شرعت من أجله، من غاية ـ كما أشرنا ـ ومن هنا ، لا يمكن « **فصل الوسيلة عن الغاية** » في التكييف والحكم ـ في شرع الاسلام ـ **لأن الفضيلة لا تتجزأ** ، بل **الفضائل والقيم ، وحدة كاملة ، مفهوماً ، ووسيلة ، وغاية** ، وعلى هذا الاعتبار ، سقط مبدأ « الغاية تبرر الواسطة » في شرعنا ، اذ « الفضيلة لا تبرر الرذيلة » بحال ، والعكس صحيح ، بل ينبغي أن يكون كل" من الوسيلة والغاية ، من جنس واحد ، ومعدن واحد ، اذ لا فصل ، « أتؤمنون ببعض الكتاب ، وتكفرون ببعض ؟ ؟ » .

وتأسيساً على هذا ، انهارت مبادىء السياسة الميكيافيلية ، وما دار في فلكها من سياسات ، أمام « **وحدة الغاية والوسيلة** » في المفهوم السياسي الاسلامي ، فكان الركون الى وسائل الكذب ، والخداع ، والمراوغة ، بل و « الوحشية » و « البربرية » ـ على حد تعبير رواد الفكر السياسي الحديث ـ أمراً منافياً لمبادىء الاسلام رأساً ، ويجلّي ابن خلدون هذا المعنى ، حيث يقول ما نصه : « **وأما من حيث هو انسان ، فهو الى خلال الخير أقرب ، والمُلك والسياسة ، انما كان له من حيث هو انسان ، لأنها خاصة للانسان ، لا للحيوان ، فاذن خلال « الخير » هي التي تناسب السياسة والملك (١٨)** » .

هذا النظر السياسي ، عند ابن خلدون ، وعند الامام الغزالي ، والامام الماوردي ، المشتق من تعاليم الاسلام ـ يتنافى ـ كما ترى ـ وأصول الفكر الميكيافيلي بداهة ـ كما ذكرنا ـ كما تتنافى ونظر الفيلسوف السياسي الانجليزي « هوبز » الذي يذهب مذهب استاذه الفكري ميكيافيلي ، حيث يرى ـ من وجهة النظر الواقعية المشتقة من بيئته هو ـ أن « **الفطرة البشرية مجبولة على الشر المحض الذي لا مكان للخير فيه ، اذ يقول : « ان الانسان ، كائن ، شرير ، حافل" بالنقائص ، جبّان" ، خبيث" ، تدفعه المصلحة الذاتية ، وتتحكم فيه الغرائز الأولية ، من أنانية ، وجشع ، وهو لا يُذعن الا اذا خاف ، ولا يُضحي بمصالحه الا مرغماً ، ولا يحب السّلام للسلام ، بل فزعاً من نتائج الحرب** » ثم ينتهي الى القول : « **والحياة اذن مجال" « للقوة الباطشة » بالنسبة الى الأقوياء ، وللخداع والمكر** ، والتحايل ، بالنسبة الى الضعفاء (١٩) »

ولعل هذا النظر ، مستقى من بيئة الفيلسوف « هوبز » حيث انعدمت فيها « **الهداية الالهية** » فكان مجتمعه على النقيض من المجتمع الاسلامي في المدينة المنورة ، في عهد الرسالة ـ على سبيل المثال ـ حيث صاغ الاسلام ذلك المجتمع على نحو انساني ، مثالي حقاً ، لم يشهد العالم له مثيلا من قبل ، ولا من بعد ، دون مبالغة ، أو غلو ! في الوحدة والتضحية والايثار ، والتكافل الانساني العام .

ز ـ وأما مفهوم « **العدل الدولي** » في نظر ميكيافيلي (٢٠) ـ بما يفسّره بكونه « **مصلحة الأقوى** » فذلك على النقيض تماماً من « **مفهوم العدل** » ـ في ميزان الاسلام وبيّنات هداه ـ لأنه « عدل" » مرتبط بتلك « **البيّنات** » وأصول الحق فيه (٢٠) ، وأمهات « **القيم** » الانسانية ، ولن ترى في الاسلام « **قاعدة شرعية** » **الا ويكمن وراءها معنىً خُلُقي" ، وفضيلة" انسانية** لا تبلى ، ولا تتناقص ، ولا تتغير أبد الدهر ! لجوهرية المعنى ، أو « المصلحة » التي تتعلق بها .

ز – مفهوم العدل المطلق – في الاسلام – مرتبط بالقوة الرادعة التي تحميه ، داخلا وخارجاً ، على ما فهمه رجال الحكم والسياسة من أعيان الصحابة ، ولا سيما رجال الدولة في عصر الرسالة ، والخلافة الراشدة بوجه خاص .

على أن الخليفة – أبا بكر الصديق – رضي الله عنه – قدجلّى هذا المعنى في أول بيان سياسي أصدره ، غداة بويع بالخلافة ، وهدم به أصل القوة ، حتى لا تكون هي العدل ، أو أن ترتقي الى مستوى التحكم في الموازين السياسية ، أو العلاقات الدولية ، بحيث تفرض وجودها وحكمها على الضعفاء فرضاً قاهراً مهيمناً في شئون السياسة والحكم ، بل القوة هي – في نظر الاسلام – مجرد وسيلة ، لاحقاق الحق ، وتنفيذ مقتضى العدل ، وانقاذ المستضعَف ، اذا انتابه البغي ، ورد اعتباره ، ورفعه الى مستوى انسانيته ، ليظفر بحقه المستلب ، كغيره من الشعوب القوية ، فكانت القوة اذن لازالة « الكبرياء » في الأرض ، ومكافحة المتسلطين فيها ، والمتجبرين ، وهدم مظاهر الغطرسة والهيمنة الدولية الباغية ، والا فبأي شيء تُزال مظاهر هذه القوى العاتية ؟! ان « القوة » – في الاسلام – سند للحق والعدل ، ولا تتعدى طورها ، أو تناكر طبيعتها ، أو تنحرف عن غايتها ، لتصبح هي في ذاتها ، غاية مرسومة ، لا تتطلب عدلا آمراً ، أقول : يجلي هذا المعنى أبوبكر الصديق – في بيانه السياسي الذي أصدره معلناً على الأمة ، ابّان توليه الخلافة ، بقوله : « القوي فيكم ضعيف عندي ، حتى آخذ الحق منه ، والضعيف فيكم قوي عندي ، حتى آخذ الحق له » فالقوة كما ترى – لكسر شوكة القوي الظالم ، وتمكين الضعيف من الظفر بحقه المسلوب ! !

ح – هذا ، ومما يستقرّ في اعتقادي ، أن « **القوة** » في مفهوم السياسة الوضعية التي انحدرت ميراثاً من الفكر السياسي الميكيافيلي وما دار في فلكه ، من السياسات ، هي التي أطلق عليها القرآن الكريم ، لفظ « **الطاغوت** » في مثل قوله سبحانه : « **الذين آمنوا ، يقاتلون في سبيل الله ، والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت** ، فقاتلوا أولياء الشيطان ، ان كيد الشيطان ، كان ضعيفاً » وفي هذا دليل على أن ممارسة القوة بهذا المعنى **طغيان وكفر!!**

ط – الفضائل السياسية – في مفهوم السياسة الوضعية ، وفي تصور روادها – تمثل « مواقف الاثم الكبرى » في شِرعة الاسلام ، أو « كبائر الاثم » في مفاهيمه السياسية .

ان ما يطلق عليه « الفضائل السياسية » التي وضعها ميكيافيلي ، وتبنّاها معظم رواد السياسة والحكم في القرن العشرين ، على أنها بديل عن « الفضائل الأخلاقية » قد رأيت ، أن تلك « الفضائل السياسية » انما تمثل – بطبيعتها – وسائل مشتقة من صميم معنى الخداع ، والمكر ، والمراوغة ، والكذب السياسي ، ونكث العهود ، ونقض المواثيق الدولية ، أو المعاهدات السياسية ، حتى ان أمهر الزعماء والقادة خداعاً ، ومكراً – في زعمهم – هو أبرعهم سياسة ، وهو ما يُطلق عليه أحياناً ، اسم « **الثعلب** » تشبيهاً له بالحيوان المعروف ، فالسياسة على هذا ، مكر ، وثعلبة ، وبربرية ، وما كانت مثل هذه « السياسة » يوماً ، تمتّ الى « معنى السياسة » الذي قرره ابن خلدون – على

واقعيته ـ ولا الماوردي ولا الامام الغزالي الذين اتفقت كلمتهم على أن « السياسة » ذات مفهوم يتصل ، باستصلاح الخَلق ـ البشر ـ وحملهم على مراشدهم ، ولذا كانت السياسة ، في اعتبارهم ـ من أشرف العلوم !

فاطلاق « الفضائل السياسية » على ما هو نقيض « للفضائل الخلقية » من باب تسمية الشيء بضده ، أو نقيضه ! لأنها هي بعينها ، من « **أمهات الكبائر** » في الاسلام، من حيث ذاتها ، ومن حيث آثارها التي تخلّفها على الصعيد العالمي ، وبما تقضي على مصائر الشعوب المستضعفة، وتتحكم في أقواتها المقدرة لها ، وثرواتها ، ومواقعها الحيوية في بلادها! ولا يغني وصف تلك الفضائل ، بأنها « سياسية » لا يغني عن حقيقتها شيئاً .

هذا ، وكان من ثمرة هذا « المفهوم الخاص للسياسة الوضعية » في تصور روادها المحدثين ، والمعاصرين ، أن عرف العالم « **الاستعمار** » في أبشع صوره ، وعلى نطاق عالمي ، ولم يكن معروفاً على هذا النوع من « الشمولية » والاتساع ، وهو ما أطلق على الحرب التي أشعلت نارها من أجله « **الحرب العالمية** » لأول مرة في التاريخ الانساني ، وترى القرآن الكريم يقف المواقف الحاسمة تجاه هذه « الظاهرة الاستعمارية العالمية » ويطلق عليها أسماء تتفق معانيها وكُنهَ « طبيعة الاستعمار » وماهية حكمه ، وتكييفه شرعاً ، من « **الاستكبار في الأرض** » تارة ، والاثم والعدوان ، طوراً ، والبغي والفساد في الأرض ، واهلاك الحرث والنسل ، تارة أخرى ، والطغيان ، أو الطاغوت ، وكل أولئك من « **مواقف الاثم الكبرى** » أو « **كبائر الاثم** » التي ما أنزل القرآن الكريم الا لمحق ظواهره وآثاره من الوجود البشري ، وتطهير العالم واخلائه من أسباب الشر والفساد ، بكل ما أوتي من قوة مُعَدَّة ، وبأقصى جهد مستطاع ! « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » .

ذلكم هو دور « القوة » في الاسلام ، وتلكم هي غايتها ! وهو ما أطلق عليه « **الجهاد في سبيل الله** » تحقيقاً للمصلحة الانسانية العليا ، وهذا ما سنفصل القول فيه، مما أتى به الامام الغزالي من « قواعد العدل والانصاف » في كتابه « التبر المسبوك ، في نصيحة الملوك » .

ي ـ مفهوم « السيادة » ـ عند « هوبز » الفيلسوف السياسي الانجليزي في العصر الحديث ـ **يمتد الى مفهوم « القوة » عنده ، ودورها في شئون الحكم ، بالنسبة الى شعب الحاكم نفسه ، داخلا ، مما يفيد بالطريق الأولى ، أن تلك « السلطة » هي عين مفهوم « السيادة » وممارسة الحكم ، بالنسبة الى الشعوب الأخرى ، وبصورة أقوى ، وأشد ، وأقسى بربرية ووحشية ، وهذا ما وقع فعلا في القرن العشرين في حربين عالميتين طاحنتين!**

رأينا آنفاً ، كيف أن العلامة ابن خلدون ، في مقدمته(٢١) ، **قد ربط جدارة الانسان بالسياسة والحكم ، بانسانيته ، أو بمقتضى « خيريته » و « منطقيته » وقوته العقلية النافذة ، أو بغلبة جانب الخير فيه ، أثراً لما أوتي ـ في فطرة تكوينه ـ من الملكات العليا التي من شأنها أن تهيمن بطبيعتها ، على « غرائزه السليقية الدنيا » ذلكم هو الأصل**

الخلدوني الذي انبثقت منه « جدارة الانسان بالسياسة والحكم، أو على حد تعبيره «**السياسة والملك** » .

ورأينا كذلك، أن « هوبز » – ومن معه – يقيم « السياسة » على أساس «**الطبيعة الشريرة في الانسان**» وأن هذه – في زعمهم – هي أصل فطرته التي جبل عليها، ومن هنا، ساغ « لميكيافيلي » أن يجعل الحاكم الأعلى – اذا أراد أن يستقيم حكمه، ويستمر، ويسوس شعبه سياسة تخضعه لامرته المطلقة، وتكفل له البقاء في « **سدة الحكم** » « **قوياً جداً، يبطش** ، أو « ثعلباً » ماكراً ، أي أن يتدنى من سموّ انسانيته ، الى حضيض هذه الصفة التي هي قائمة في » الثعلب « لا تنفك عنه بحكم خلقته ، وأن يكون – في الوقت نفسه – شرساً ، وحشاً ، يصدر عن خليقة القسوة ، اذا اقتضت الظروف ، وكان في مكنته ذلك .

على أن هذه « السياسة » يمارسها الحاكم الأعلى لا بالنسبة الى الأعداء وحسب ، بل بالنسبة الى شعبه هو ، ورعاياه ، يسومهم الشدة ، والغلظة ، والقسوة ، بما هو كفاء لاخضاعهم لسلطانه الذي ينبغي ألاّ يقهر ، ولحكمه الذي لا يرد ، وتشريعه الذي يشرّعه هو ، أو يلغيه ، وفق رغبته ومشيئته ، لا يناقش فيه نظرياً ، ولا يراقب ابّان تطبيقه له عملياً ، بل هو غير ملتزم به أصلا – كما أسلفنا – فكان أشبه «**باله صغير**» لا يسأل عمّا يفعل ، وهم يسألون ! ! ولا نجد معنى للطغيان ، أو الطاغوت ، أدق من هذا المعنى ، وأوفى(٢٢) ! !

وتفسير ذلك – في نظر هوبز – أن هذا « **العملاق** » لم يكن طرفاً في العقد السياسي الموهوم الذي ابتدعه هو من صميم تخيله الفلسفي ، ليحلّ به – على زعمه – مشكلة « **السيادة** » وأساس نشوء الدولة – كما هو معلوم – فكان حل ذلك – كما رأيت – عن طريق فكرة « **الحاكم المستبد المطلق** » ! ! ذلك مبلغه من العلم !

على أنك لو رحت تستقصي أسباب هذا الخيال المريض المسرف ، لوجدته ثمرة لهذا الصراع العنيف الذي كان محتدماً في بيئته وعصره هو ، بين « الملك والبرلمان »(٢٣) آناً ، وبين « الملك والكنيسة تارة أخرى ، فأراد أن ينتصر « **للملكية** » ولكن بوصف كونها مطلقة مستبدة ! ! اذ رآها هي الوسيلة السياسية الناجعة لمعالجة الوضع القائم آنذاك .

هذا ، وقد أسلفنا ، أن « الفكر السياسي الموضوعي الرشيد » ليس صدى لردود الأفعال النفسية ، أو الأهواء الطاغية ، أو ليس أثراً لظروف معينة ، في بيئة معينة ، بل لا بد – ليكون الفكر موضوعياً شاملا – من أن يحلّق في الأفق الانساني الرحب ، بحيث تجد فيه كل نفس ، أو أمة ، حلاً لما يساورها من مشاكل ، وما ينزل بساحتها من ملمّات ! ! وما تطمح اليه – بفطرتها – من ارتقاء ، وتسام .

غير أن « هوبز » – فيما يبدو – قد أورد على « سلطة » ما أسماه « العملاق » – أي الملك أو رئيس الدولة – فكرة « **القانون الطبيعي** » أو ما أطلق عليه « **القانون**

الالهي » وهو ـ كما تعلم ـ قانون مبهم ، غامض ، غير مسطور ، ولا محدد ، وكان أن اتخذه فلاسفة المذهب الفردي ، ابان الثورةالفرنسية ـ كما نعلم ـ ظهيراً « **للفردية المطلقة** » التي تجعل من الفرد ، وصالحـه الخاص ، محوراً للتشريع كلّه ، دونما نظر الى « **الصالح العام** » بوجه مستقل ، تطرفأمنها ومغالاة ، وكان من نتيجة ذلـك ، أن أطلق للفرد حرية التصرف في حقوقه ، ولوأضرّ بالصالح العام ، دون محاولة من المذهب الفردي ، للتوفيق بينهما عند التعارض ،وهوأصل نشأة الرأسمالية الطاغية في أوروبة ٠

والحقّ ، أن « **فكرة القانون الطبيعي**»هذه ، انما وردت ـ في الأصل ـ قيدألانقاذ الأفراد ، وحرياتهم من طغيان الملوك ، ولكن هذا « القيد » ـ لمغالاته وتطرفه في الفردية من جهة ، ولغموضه وابهامه من جهة أخرى ـ لم يصلح قيداً ناجعاًيرد على سلطة «العملاق» ولا لاصلاح الوضع السياسي المنهار آنذاك،لسبب بسيط ، هو أنه قانون مبهم متطرف، جاء ليعالج سلطة طاغية متطرفة ، وما عرف يوماً في المنطق التشريعي ، أو السياسي ،أن يعالَج التطرفُ ، بتطـرف مثله ! ! ولذاتحولت عن هذا المذهب الفردي ، وعن فكرة القانون الطبيعي الذي كان ظهيراً له ، أومنشئاً ، معظمُ دول العالم ، ولكـن بنسب متفاوتة ! !

ك ـ خصائص الحاكم الأعلى ـ **في الاسلام ـ مقارنة بخصائصه ، في الفلسفة السياسية الوضعية ، وفي ضوء الفكرالسياسي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين ٠**

ان مما لا يخفى ، أن تشبيه الحاكم الأعلى في الدولة ـ في الفكر السياسي الوضعي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين ، على ماجاء في أهم مصادر هذا الفقه ـ أقول : ان تشبيهه تارة (**بالثعلب** ، وأخرى **بالتنين أوالعملاق ، أو الوحش**) مـن حيث صفتاهما « **الذاتيتان** » يجرّد مثل هذا الحاكم ـ في نظر فلاسفـة السياسة المسلمين ـ مـن « **الصلاحية** » للرئاسة العليا ،وبالتالي تسقط« **مشروعية ولايته العامة** » لفوات الشروط التي ينبغـي أن تتوفر في رئيس الدولـة في الاسلام وفي مقدمتها : **العدالة والاستقامة ، والورع ، والتصرف السياسي العام علـى سَمتِ الحـق ، والعدل** ، وسنن الشـرع ، ومقتضيات الصالح العام ، وفضائل الاسلام ـ وماجاءَ الا لحراسة الدين، وسياسة الدنيابه!

هذا ، واذا كانت ،« **انسانية الانسان** »**هي مناط جدارته بالملك ، والسياسة** ، على ما قدمنا من رأي ابن خلدون ـ فليس شيءاذن ، من المكر ، والخداع ، والبربرية ،وما الى ذلك ، من هذه « الانسانية » في شيء ،لا بالنسبة الى المواطنين داخل الدولة ، ولا بالنسبة الى الأجانب مـن الشعوب والأمـم الأخرى الذين لا ينتمون الى رعاياها ، **لأن** « **المعنى الانساني** » **لا يتجزأ** ، وكذلك سائر الفضائل ، وأصول العدل ، والا كان التحيُّز، والظلم ، والتمييز بالعنصر ، أو الجنس ،أو اللون ، أو اللغة ، أو الدين ، وليس شيء من ذلك ، بقادر علـى أن يُخلّ بموازين العدالة ، أو القيم الخالدة في الاسلام ، حتى اذا انتفت « انسانية الانسان » ـ على مايرى ابن خلدون ـ عن أن تكون مناطاً للجدارة بالحكم والسياسة ، فقد انتفى الاستحقاق للولاية العامة،والتصرف على الأمة بمقتضاها،

وأضحى رئيس الدولة حينئذ ــ كما يقول الامام الماوردي : « مفسد دهر ، وسلطان قهر » بل نرى الامام الماوردي يرسي أربع قواعد أساسية للدولة ، تقيّد سلطة الحكم ، وتوجه تصرف الحاكم ، أولها : « **دين متّبَع**» **وثانيها** « **عدل شامل** »(٢٤) بل قد نص الامام الماوردي والغزالي أيضاً على جماع الخصائص الانسانية الرفيعة في الحاكم الأعلى ، تجعله في أشرف « مقام » لأنه « **استمرار لمقام النبوة** » وقيام بوظيفة الرسالة والتبليغ ، والتنفيذ ، والاجتهاد في الاشتقاق والاستنباط ، من الرسالة نفسها، نصاً ودلالة ، حيث يقول : « **هي خلافة عن النبوة ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا** » وكيف يتأتى ممن هذا مقامه ، وتلك وظيفته، أن يسلك سبيل الخداع ، والمراوغة، والكذب، ونكث المعاهدات ، والمواثيق ، بل كيف يسوغ له ، أن يسوس شعبه وأمته ، بالبربرية ، وأن يسومها الوحشية والقسوة ؟ لا يتأتى ذلك الا ممن لم تتوفر فيه شروط الرئاسة العليا ، ومن ثم تسقط مشروعية رئاسته ،ويصبح تصرفه السياسي العام ، غير مشروع!

وتأسيساً على هذا ، كان الفكر السياسي الوضعي ، لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين ، هو والفكر السياسي الاسلامي، على طرفي نقيض ، كتباين المشروعية ،وعدم المشروعية !

ل ــ العقد السياسي الذي توهمه ، الفيلسوف السياسي الانجليزي ــ هوبز ــ تفسيراً لنشوء الدولة ، وتبريراً لاطلاق سلطة الحكم ــ لم يقع ولم يتحقق ، لا في الماضي ، ولا في الحاضر ، ولا نظن أن أحداً يخاله يقع مستقبلا أبداً ، لما فيه من نزول الأمة عن سيادتها جملة ، وسلب الأفراد حقوقهم الأساسية، واهدار لمصالحهم الحيوية الحقيقية واستبداد سلطة الحكم ، بحجة أن الحاكم ليس طرفاً فيه ، فلا يُسأل عما يفعل ، هذا العقد السياسي الذي توهمه « هوبز » يخالف طبيعة « عقد البيعة » في الاسلام ــ فهو عقد حقيقي واقعي ، من خصائصه امكانية التطبيق ــ ماضياً ، وحاضراً ومستقبلا ــ والحاكم طرف أساسي فيه ، وأصله مبدأ «الشورى» والمسئولية فيه عن « مصالح الأمة » متبادلة، بين الراعي والرعية ، : « كلكم راع ،وكلكم مسئول عن رعيته ، الامام راعٍ ومسئول عن رعيته . » وهو وكيل عنها ، في تنفيذ شرع الله فيها .

لا بد في الالتزام السياسي ، من أن يكون ناشئاً عن « **عقد ثنائي الطرف** » والحاكم الأعلى في الدولة ، لم يكن ــ في مخيلة هوبز ــ طرفاً في هذا العقد السياسي الذي اخترعه اختراعاً ، لتبرير نشوء الدولة ، واطلاق التصرف للحاكم في سلطة الحكم ، واذا لم يكن طرفاً في العقد ، لم يكن عليه بالتالي « التزامات » ولذا لا يُسأل ! ! وهذا هو منشأ الظلم ، والاستبداد بعينه !

ــ أما في الاسلام ، فان مما لا ريب فيه، أن « **عقد البيعة** » عقد حقيقي ــ لا وهمي ــ قد وقع فعلا ، ولا سيما في العصر الراشدي الأول ، وهو « أساس « **مشروعية الولاية العامة** » في الدولة ، وأن الأمة هي صاحبة « **السيادة** » الحقيقية عملا ، وأن « السلطة» تمارسها في هذا العقد ، وان كانت «**السيادة**» نظرياً ، هي التي تعني « **المشروعية**

العليـا » لكـن هنـاك فرقـاً بينهـا وبين ممارسـة وتطبيـق مقتضيـات هـذه « السيادة » واقعاً وعملا ، باعتبارهـا حقاً للامة ، لأنها هي المخاطبة بالتكاليف ابتداء ، والموجه اليها مباشرة ، وهذا لا نزاع فيه !

هذا ، واذا كان الحاكم الأعلى طرفـاً أساسياً أو ثنائياً في « عقد البيعة » ووكيلا عن الأمة ، لأنها هي التي اختارته بمحض ارادتها الحرة ، لينوب عنها في تنفيذ شرع الله فيها ، ملتزماً بالمشروعيـة العليا ، ذلـك الالتزام الذي يبرر « مشروعية ولايتـه » متجهاً الى تحقيق مصلحة الرعية ، باعتباره راعيها ، ووكيلا عنها ، فانه لا يتأتى في منطق الاسلام، أن يكون ظالما ، ولا عملاقاً ، ولا وحشاً ، ولا على النحو الذي رأينا في فلسفة السياسة الوضعية ولدى روادها ، ولا يفتقر التشريع الاسلامي السياسي ، أن يبتدع مثل هذه الأفكار ــ ولا سيما فكرة « القانون الطبيعي » ــ لترد قيداً على سلطة الحكم الظالم ، لأن « الظلم » في شـرع الاسـلام منتف أصلا ، بل هو عـدو الاسـلام الأول ، والحاكـم مقيـد ابتـداء بالمشروعيـة العليا التي تعني « السيادة » فالمشكلة التي كان يعانيهـا رواد السياسـة الوضعية ، غير قائمة في الاسلام أصلا ، ومن عـجَـبٍ أن تبحث « السيادة » في التشريـع السياسي الاسلامي ، بمنطق الفلسفة السياسية الوضعية ! ٠

هذا ، والحاكم الأعلى ، اذا كان طرفاً أصيلا في عقد البيعة ــ وانه لكذلك ــ ترتب على هذا أمران :

أولهما : أنه « **ملتزم** » بكل ما ينشأ عن هذا العقد السياسي الثنائي الطرف ، مـن « **التزامات** » هي ما تقتضي به « **المشروعية العليا** » في الدولة ، والمهيمنـة على الحاكم والمحكوم على السواء ، فليس هو الهاً صغيراً ، لا يُسأل عما يفعل ؟ بل مشروعية ولايتـه العامة ، رهنٌ بالتزامه بأحكام ومقتضيات تلك « السيادة » المهيمنة الواضحة المسطورة في الكتاب والسنة !

« **الثاني** » أنه مسئول أمام الرعية عن مدى تحقيقه لمصالحها الحقيقيـة ، باعتباره وكيلا عنها ، يعمل لمصلحة موكله الذي اختاره بمحض ارادته ، ليقوم مقامه بتنفيذ مقتضى « السيادة » التي تعني « التشريع المهيمن » والا جانب المشروعية ، وسقطت ولايته ! ذلكم هو ثمرة كون الحاكم الأعلى ، طرفاً أصيلا في « العقد السياسي » المبرم بينه وبين رعيته، واقعاً وعملا ، لا وهماً ، ولا تخيلا ، ونتيجة كونه « ملتزماً » بمقتضى هذا العقد ، لا يجوز له أن يُخلَّ بتلك « الالتزامات » أو « يتهاون في أدائها ، وتنفيذها ، على الوجه الأوفى والأكمل ، أو يخالف عن أمرها ، لأن هـذا الالتزام والتنفيذ ، والتقيد بشرع الله ، في التصرف السياسي العام ، هو مناط مشروعية ولايته العامة ، كما أشرنا ، والمسئولية عن ذلك ، عامـة ، استقرت أصولها في الكتاب والسنة ٠

أما الكتاب ، فلقوله تعالى : « فلنسألنّ الذين أُرسل اليهم ، ولنسألنّ المرسلين » وقوله تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة » ولقوله ﷺ في الحديث المشهور : « كلكم راعٍ ، وكلكم مسئول عن رعيته ، الامام راعٍ ومسئول عن رعيته ٠٠ الحديث » فالمسئولية ــ كما ترى ــ متبادلة ، مشتركة ، وعامـة ، وهي أساس الحكم الصالح ٠

على أن علماء « الفقه السياسي » في الاسلام ، قد أوردوا « البيان السياسي » الذي أعلنه أبو بكر الصديق ــ رضي الله عنه ــ إثر توليه الخلافة ، بما يفيد ، أن « السيادة » وثمرتها ، من « المصلحة العامة الحقيقية » للأمة ، لا للخليفة ، ولا للحاكم ، أياً كان ، ولو كان نبياً مصطفى ، بمقتضى قوله تعالى: « ليس لك من الأمر شيء » وقوله عز وجل: « لست عليهم بمسيطر » أقول : ان أبا بكر أورد بياناً سياسياً غداة توليه مقاليد الحكم، فيما أورده صاحب كتاب المسايرة ، بشرح المسامرة ، (٢٦) ، ما نصه : « أما بعد ، أيها الناس ، ان الذي رأيتم مني ، لم يكن حرصاً على ولايتكم، ولكن خفت الفتنة ، والاختلاف وقد رددت أمركم اليكم ، فولّوا من شئتم(٢٧) » .

ذلكم هو تصور الخليفة أبي بكر الصديق ــ رضي الله عنه ــ أن « السيادة » للأمة ، وأنها وحدها صاحبة السلطة في تولية من تشاء ، الولاية العامة عليها ، وتخوّله حق التصرف السياسي العام في الدولة ، ولكن على سنن الشرع ، وله عليها حق السمع والطاعة والنصرة ، ما لم يأمر بمعصية ، تحقيقاً لذاتية السيادة ، وهيمنة التشريع .

« السيادة » في الدولة ، وما يتعلق بهامن السلطة العامة ، وأساسهما ، في الفكر السياسي عند كل من الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون .

ان « **السياسة** » ــ علماً وممارسة ــ ذات شأن كبير ، في نظر الامام الغزالي ، كما أسلفنا ، حيث اعتبرها **أشرف العلوم ، لشرف موضوعها** ، وعظيم غايتها القصوى في المجتمع الانساني بوجه عام ، والمجتمع الاسلامي بوجه خاص ، وبيان ذلك :

أن الامام الغزالي يرى ــ وبحق ــ أن « السياسة » ــ بحكم طبيعتها ــ هي السبيل الموصل الى تحقيق الرخاء والسعادة في الدنيا، والعزة في الدولة ، وعلى نحو يوصّل الى « **السعادة الأخروية** » أيضاً ، وهذا هو المعنى الذي يشير اليه دائماً في قوله : « **لا يقوم نظام الدين ، الا بنظام الدنيا** » مما ينبيء عن « **الوحدة** » بين « **السياسة والدين** » وأنهما « **توأمان** » **متلازمان ، لاينفكّان** ، كما قدمنا .

غير أن مما هو جدير بالملاحظة والتقدير في الفقه السياسي عند الامام الغزالي ، أنه اذ يرفع من « شأن السياسة » حتى بلغت ــ في تفكيره ــ شأواً بعيداً ، وعلى نحو لم نلاحظه عند غيره من فلاسفة السياسة المسلمين، أقول : انه اذ يرفع من شأن « السياسة » على هذا النحو ، لعظم دورها ، وخطورة آثارها ، في تدبير شئون الأمة ، يرى ــ في الوقت نفسه ــ أن السياسة لا تملك « القدرة » على أداء مهامها العظمى ، الا على أساس « صياغة النفس الانسانية » صياغة تعين السياسة نفسها على أن تؤتي ثمارها، وذلك بتوجيه **الأمة** توجيهاً رشيداً يكفل لها « **الاستقامة** » ويعينها على التزام جادتها ، وهذا لن يكون الا « **بالدين** » الذي يخلق « **الوازع الذاتي** » في الحاكم والمحكوم على السواء، وبذلك يتم تحقيق « **العلاقة السياسية والتكافلية** » المتبادلة بين الراعي والرعية ، وهو عين ما ذهب اليه ابن خلدون ، ابان بحثه في « **طبيعة السلطة** » حيث جعلها على

نوعين : آ ـ **سلطة شرع** ، **ب ـ سلطة مُلك وعصبية** ، وفضّل الأولى على الثانية ، بالنظر الى اختلاف « **طبيعة الوازع** » فهو في الأولى « **ذاتي** » ابتداء ، وعن قناعة ورضا ، بينما هو في الثاني « قهري » خارجي » .

تجد هذا صريحاً في قول الامام الغزالي، مقرراً وظيفة الدولة الكبرى من « **حمل الناس على مراشدهم** »(٢٥) » وفي قوله :« **السياسة لاستصلاح الخَلق**»(٢٦) ويؤكد الامام الغزالي هذه « **الصلة** » التي يراها وثقى بين « **السياسه والدين** » من قبَل أن « **السياسة** » **هي** « **الطريق الموصل الى سعادة الدنيا والآخرة معاً** » في قوله : « فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة »(٢٧) .

هذا ، ويؤكد هذه الصلة أيضاً ، الامام « الماوردي » حيث يجعل « السياسة » **أداة لتدبير شؤون الأمة أفراداً وجماعات ، ولكن على أساس الدين** ، اذ يقول : « خلافة **النبوة**، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا » أي بالدين، وقيَمِه ، ومثُله العليا ، وقواعد العدل فيه ، على ما أسلفنا .

وكذلك ابن خلدون ، يرى ضرورة «**صياغة النفس البشرية ، على عين المثل الإسلامية** » لتمكّن هذه « **السياسة** » **من أن تثمر ثمراتها المرجوة منها** ، من اسعاد الخلق ، وتحقيق رخائهم ، ورعاية مصالحهم، وابلاغهم مراتب العزة والسؤدد ، في الدنيا ، وهم ان لم يلتزموا بمبادىء الاسلام طوعاً ، فلا بد من الزامهم بها كرهاً ، **اذ ليس بعد الحق الا الضلال ، وهذا هو صريح قول ابن خلدون وهو بصدد توضيح «الوظيفة السياسية للدولة ، وغايتها** القصوى من هذه السياسة، حيث يقول ما نصه : « **حَمْلُ**» الناس على مقتضى النظر الشرعي ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا به » كما أسلفنا .

اذا ثبت هذا ، فان «الدين » **هو الموجّه للسياسة ، وللمحكومين** المتصرّف عليهم بها ، فكانت « **السيادة** » **للشرع** لا لغيره ، وأنه **لايتصور تحلل السياسة من قواعدها، وأحكامها** وهو ما أطلق عليه الامام الغزالي « **قوانين السياسة**»(٢٨) وكذلك ابن خلدون، فالاصطلاح واحد عندهما ، بمعناه وحرفيّته ! !

غير أن « **الأمة** » بكاملها ، **هي** صاحبة الحق في « **ممارسة** » **هذه** « **السيادة** » **عملا** ، لأن ما تشتمل عليه « السيادة » من القواعد ، والقوانين في شرع الله ورسوله ، **هي** المخاطبة به مباشرة ، بموجب النداءات الالهية ــ كما أسلفنا ــ تحقيقاً لمصالحها هي ، ولكن باعتبار **أن « الأمة » غير قادرة على النهوض بأعباء تكاليف الدولة ووظائفها ، جاء الأمر الالهي بوجوب اختيار وتكوين « جماعة » أو طائفة منها ، تتوفر فيها الصلاحية والكفاءة** ، لتقوم بتنفيذ ذلك **نيابة عنها** ، تجد هذا صريحاً **في قوله تعالى :** « ولتكن منكم أمّة يدعون الى **الخير** ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون(٢٩) » حتى اذا تصورنا ، أن بالامكان أن تنهض الأمة بفئاتها ، وطوائف أهل الصناعات والتجارات، والفلاحة ، وأرباب الوظائف العامة ، أن يباشروا هذه « السيادة » **بأنفسهم كان هذا**

هو الأصل ، كما بيّنا ، لكنه متعذر ،وسيأتي مزيد بيان في تفسير هذه الآيـة الكريمة ، باعتبارها « **أصلا** » ينهض بسند « **السيادة**»الشرعي في الدولة ، نظراً ،**وممارسة** ·

هذا ، ومما هو جدير بالملاحظة أيضاً ،هو : أن « **الواقعية السياسية** » عند الامام **الغزالي** ، على النحو الذي قدمنـا في المقال السابق، تجدها هنا فيما يربط بين «السيادة» التي تعني « **هيمنة الشرع** » على الدولة ،والحاكم ، والمحكوم ، على السواء ، وهو ما يطلق عليه اليوم « **سيادة القانون** » أو « **المشروعية العليا** » في الدولة ، أقول تبدو « الواقعية السياسية » عند الامام **الغزالي** ،فيما يربط بين هذه « **السيادة** » بمعناهاالذي قدمنا نظرياً ، وبين « السلطة العامة » التي يمارسها الرئيس الأعلى ، ومن يـُفوّضـُـه ممارستها من نوابه ، ووزرائه ،وموظفيه ،على اختلاف مراتبهم عملياً ، اذ يرى الامام الغزالي ــ وقد كان يعيش في عصـر يموربالفتن ، ويموج في الصراعات السياسية ، بل والدموية ، أن « **السياسة** » ــ وان كان من أولى وظائفها ، وضع النظام العام الآمـر الذي يكفل القضاء على الفتن ، والفوضى،ليستتب الأمن ويستقيم أمر المعايش ، وتتحقق أسباب الرخاء ، والازدهار ، والتقدم ، برعاية « **مصالح الأمة** » ــ أقـول : ان الامـام **الغزالي** اذ يرى أن السياسة من أولى مهامهاذلك ، غير أنه ــ بواقعيته السياسية ــيفترض أنه قد « **يعسُر** » عليها تحقيق ذلك كلّه ، دون « **قوة قاهرة** » **تتمثل في السلطان المطاع** الذي تتركز في يده « **وحدة السلطة** » ومـن هنا ، نشأ ارتباط « السيادة » للدولة **التي** تنهض بالمشروعية العليا ، والأساس الشرعي المثبت لها ، أقول: نشأارتباطها **بالسلطة العامة**، مما يؤذن بالفرق الواضح ، بين « **السيادة** »وبين « **السلطة العامة** » ــ مفهوماً ــ اذ **من المحتمل أن تنحرف السلطة العامة عن مقتضيات« السيادة » ودستورها عملا ــ كما ذكرنا ــ** وان كان من المفروض ، **أن قواعد«السيادة»ودستورها** ، **هو** « **السلطة العامة** » **في حالة الحركة والتنفيذ** ، **تجسد تعاليمها** » وذلكم ،هو منشأ حق رئاسة الدولة في طاعة الرعية التي قررها صريح قوله عز شأنه : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم » وهي طاعة مشروطة بعدم الانحراف عن قواعد« **المشروعية العليا** » **المهيمنة على التصرف السأسي العام** ، **وهو أيضاً** « **منشأ مسئولية الحاكم الأعلى** » **بوصفه راعياً ، ومسئولا عن رعيته ، مسئولية بررت مشروعية ولايتــه العامة ! !**

فتلخص ، أن الفقه السياسي ــ وعند الامام الغزالي بوجه خاص ــ يرفع مـن شأن « **السياسة** » حتى بلغت ــ في تفكيره ــ مكانة بارزة مرموقة ، وعلى نحو لم تبلغه عند غيره من فلاسفة السياسة المسلمين ، غير أنه ــ في الوقت نفسه ــ يرى ، أن السياسة ــ في حد ذاتها ــ لا تملك « **القدرة** » على أداء مهامّها العظمى ، الا على أساس « **صياغة النفس الانسانية** » صياغة تـُعين هذه السياسة على أن تؤتي ثمارها ، وذلك عن طريق التهذيب ، والتعليم ، والتربية ، وتنشئـة « **المواطـن الصالح** » وتوجيه الأمة بكاملها ، توجيهـاً رشيداً يكفل لها تحصيل « التوعية » و « الاستقامة » لتلتزم جادتها ، وذلك لن يكون على الوجه الأمثل ، من التهيئة والاعداد ــ وهذا ما نبـّه اليه ابن خلدون في صدد بيان مدى تأثير السياسة ، والزعماء ، والقادة في المجتمع ، مما سيأتي بيانه ــ أقول : لن يكون

الالتزام بالجادة على الوجه الأمثل والأكمل، الا بالقيم الانسانية ، والمثل العليا المستقرة في الدين الذي من شأنه ، خلق « الوازع الذاتي العقائدي » في الحاكم والمحكوم على السواء ، وبذلك تتم امكانية « التجاوب » بينهما ، تصرفاً سياسياً واعياً حكيماً من جانب الحاكم ، وتنفيذاً مخلصاً أميناً من جانب المحكوم ، وهو ما أطلق عليه القرآن الكريم والسنة : « **الطاعة** » **التي هي المظهر العملي الواقعي لهذا** « **التجاوب** » فيتم بالتالي تحقيق هذه « **العلاقة السياسية التكافلية المتبادلة** » **بين الراعي والرعية ، القائمة على أمرين:** « **التكليف والمسئولية** » وهو عين ما ذهب اليه ابن خلدون ، حين أخذ يبحث في « **طبيعة السلطة** » **فجعلها على** نوعين : « سلطة شرع » و « سُلطة مُلك » أو عصبية ، وفضّل الأولى على الثانية ، بالنظر الى اختلاف « طبيعة الوازع » فهو في الأولى « **ذاتي عقائدي نفسي تلقائي ابتداء** » **وعن قناعة ورضا** ، بينما هو في الثاني « **قهري خارجي** » .

ولا ريب ، أن **القهري يُعدِم الحرية** ، وقد يعتري هذا الوازع القهريَّ الفسادُ ، ومن هنا ، تبدو الصلة الوثقى التي تربط « **السياسة بالدين** » ذلك ، لأن « الدين » بعقائده ، وشرائعه — في الواقع — هو الموجه للحاكم والمحكوم ، على السواء ، ومن هنا أيضاً ، كانت « **السيادة للشرع ، الكافل لخلق ذلك الوازع** » .

وعلى هذا ، فلا يتصور في « شِرعة الاسلام » « سياسة » تتحلّل من قواعد الدين ، وأحكامه ، وسننه وغاياته ، لانهيار « ركن السيادة » في الدولة ، وهو ما أطلق عليه الامام الغزالي (٣٠) ، وابن خلدون (٣١) ، « **قوانين السياسة** » التي هي من مقتضيات هذه السيادة ، فالاصلاح واحد ، عندهما ، بمفهومه ، بل وبحرفيته (٣٢) ! .

— نجاح الساسة ، والزعماء ، والقادة ، وأولي الفكر ، في تطوير المجتمع الى ما هو أفضل ، رهنٌ بأن يكون المجتمع نفسه ، مهيئاً لذلك أولا .

على أن نجاح الحاكم الأعلى في سياسته ، أو آثار جهوده المبذولة ، لن يتحقق في تغيير المجتمع ، وتطويره الى ما هو أفضل ، الاّ اذا كان هذا المجتمع نفسه « مهيئاً » ابتداء ، لقَبول توجيهات الساسة ، والقادة ، والزعماء ، وأولي الفكر فيه ، كما يقول ابن خلدون (٣٣) ، ومن هنا كان **وجوب صياغة المجتمع على عين المثُل الاسلامية أولا** » **ذلك ، لأن للمجتمع نفسه — في نظر ابن خلدون — دوراً هاماً في تطوير نفسه ، بارادته العامة الحرة التي تندمج فيها** « **الارادات الفردية الواعية** » وهذا هو عين ما اتجه اليه الامام ابن رشد أيضاً ، الذي ربط تحقيق عزة الأمة ، وسعادتها ، سياسياً واجتماعياً ، واقتصادياً ، وأخلاقياً بأمرين :

أولهما : التعاون في أوسع مدى ، في دائرة الخير العام المشترك .

ثانيهما : العمل الجاد من قِبَل الفرد **على تطوير نفسه ، ثقافياً وعلمياً ، وخلقياً ، واجتماعياً ، وسياسياً ، وتربوياً ، كي تتلاقى هذه الارادات الفردية ، وتكوّن الارادة العامة للأمة في التغيير** ، مصداقاً لقوله تعالى : « **ان الله لا يغيّر ما بقوم ، حتى يغيّروا ما بأنفسهم** » .

والخطاب العام يتضمن ارادة تعميم الحكم بما يشمل الأمة من حيث هي أمة ، كما يمكن أن يتجه الى الآفراد كأفراد ، وأيا ما كان ، فارادة الشارع لكل منهما ، مما يحتمله الخطاب العام ، وبذلك تتلاقى **ايجابية الفرد، وايجابية الدولة** ، لاحداث هذا التطوير ، وسيأتي تفصيل في هذا الموضوع في مقامه .

هذا ، وقلنا : ان « **الأمة** » وان كانت هي الموكول اليها أصلا « **ممارسة** » مقتضيات « السيادة » عملا ، اذ هي المخاطبة بقواعدها، ومبادئها ، أصالة ، تحقيقاً لمصالحها هي ، غير أن ذلك في حكم الاستحالة ، اذ هي غير متفرغة لذلك ، ولا قادرة على النهوض بأعباء تكاليف ومسئوليات الدولة ، ووظائفها العامة ، وهذه « **واقعية سياسية** » لا نزاع فيها ، مشتقة من تعاليم الكتاب العزيز ، بوجوب **اختيار وتكوين** « **جماعة** » **أو** « **طائفة** » **من الأمة** ، وسماها « **أمة** » متولدة أو مختارة من الأولى ، وتتسم بخصائصها ، وهي مكلفة بعين تكاليفها ، ومتجهة الى « **غاية واحدة** » **بحيث تعصم من التنكب ، والافتراق ، والتنازع** ، وبذلك ، تتوافر فيها « **الصلاحية** » **و** « **الكفاءة** » أو ينبغي أن تكون كذلك .

ـ السيادة ـ نظرياً ـ هي « التشريع »، لأنه المهيمن ، وممارسة مقتضيات هذه السيادة عملا وواقعاً ، هي « السلطة العامة » التي استقرت في الاسلام ، حقاً للأمة .

تجد هذا صريحاً في مثل قوله تعالى : « **ولتكن منكم أمة ، يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » فالهيمنة للشرع ، لأن الشرع ليس الا أمراً بالمعروف ، ونهياً عن المنكر ، وهو المقصود بالسيادة ، نظريا ، وأن « ممارستها » من قبل الأمة ، أو ممن ينوب عنها ، عملياً** ، هي ما يطلق عليه « **السيادة العملية** » **أو** « **السلطة** » **لما قدمنا ، من أن الأمة مخاطبة بقواعدها ، ومثلها ، وأحكامها ، على وجه الأصالة ، بقصد التنفيذ والممارسة، ولأن المصلحة في ذلك عائدة اليها مباشرة** ، ونعني بها ، « **المصلحة العامة** » وهو المعنى الذي توصله أيضاً ، القاعدة الذهبية التي مؤداها : « أن تصرف الامام على الرعية ، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ، وهي « مصلحة الأمة » كافة ، **وان رعاية المصلحة العامة قد غدت هي أساس مشروعية الولاية.**

وأشرنا كذلك ، الى أن هذه « **المصلحة العامة** » **شاملة بوجوهها المختلفة ، كافة مناحي الحياة الانسانية ، مادياً ومعنوياً ، اقتصادياً ، واجتماعياً ، وثقافياً ، وسياسياً ، وعسكرياً ، ودينياً ، وعلمياً ، وأخلاقياً** ، دون فصل ، أو اجتزاء ، تجد هذا مجملا في قوله تعالى : « **يدعون الى الخير** » ولا ريب أن **الدعوة الى الخير ، تستلزم أو تتضمن الدعوة الى « تحقيق وجوه الخير ، والمصالح ، كافة** ـ كما أسلفنا ـ والا ما كان لهذه الدعوة من معنى ، اذ لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له .

هذا وعرف القرآن الكريم قاض باطلاق « الخير » على المصالح المعتبرة ، **وهي لا تحصى كثرة** ، فكانت « الدولة » مكلفة بتحقيق كافة وجوه الخير والمصالح على اختلاف طبائعها وأنواعها ، وبذلك تبدو « الدولة » « **ايجابية** » **في شرعة الاسلام ، لتعدد**

وظائفها ، وعموم تكاليفها ، على النحو الذي قدمنا ، ولا ريب ، ان « **ايجابية** » هذه الدولة ، تفوق اعباء الدولة الحديثة في كثير من الوجوه !.

على أن « **الدولة الحديثة** » لم تكن لتبلغ هذا المستوى من « **الايجابية** » الذي بلغته اليوم ، الا في هذا القرن ، وقبل ذلك ، كانت « **مجرد دولة حارسة** » - كما هو معلوم - يغلب عليها « **الطابع السلبي** » في حين أن « **الدولة** » - في الفقه السياسي الاسلامي - ذات « **طابع ايجابي** » بعيد المدى ، متعدد النواحي ، بما يشمل كافة مرافق الحياة الانسانية ، حتى ما كان منها **عقائدياً ، وعبادياً ، وأخلاقياً** ، كما يشمل المصالح الأخروية ، مما لا يدخل في حيز مهمات الدولة وخصائصها في العصر الحديث ، **وذلك ثمرة عدم الفصل بين السياسة والدين !.**

على أن « **الواقعية السياسية** » - في الفقه السياسي الاسلامي بوجه عام - لا تقف عند الحد الذي أشرنا اليه ، بل ترى هذه « **الواقعية** » تبلغ مدى أوسع وأعمق ، حيث تتجلى في ربط « **السيادة** » **بالسلطة العامة** « **المؤيدة بوسائل الاكراه المادي** » تلك السلطة التي يمارسها الرئيس الأعلى فعلا ، أو من يفوّض اليهم أمر ممارستها من وزرائه ، وموظفيه ، وهو ما تناوله الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، وغيرهم من فقهاء السياسة المسلمين ، بتعليل الربط المحكم القائم بينهما ، من الوجهة النفسية ، والاجتماعية ، والسياسية الواقعية ، وهو ما أشرنا اليه في المقال السابق .

وأيضاً ، قد بيّنا آنفاً ، أن « **السيادة** » اذ تعني « **هيمنة الشرع** » **على التصرف السياسي العام** » وهو ما يطلق عليه اليوم « **المشروعية العليا** » أو « **سيادة القانون** » مما يجعل ، « الدولة » - في الفقه السياسي الاسلامي - « **دولة القانون** » أو « **الدولة الدستورية** » فان تحقيق « **غايات الدولة** » ومقاصدها الأساسية في الاصلاح العالمي ، **لن يتم الا بالتطبيق والتنفيذ** ، ومن هنا رأينا الامام الغزالي - وقد كان يعيش في عصر يمور بالفتن المظلمة ، ويموج في الدسائس والمؤامرات ، وفي الصراعات السياسية ، والدموية - رأيناه يجعل من أولى الوظائف السياسية « **مراعاة الواقع** » لمعالجته ، فأوجب وضع نظام عام آمر مُلزم يكفل القضاء على الفساد ، والفتن ، والفوضى ، **اذ لا معنى للدولة اذا كان مجتمعها تسوده الانشقاقات ، ومنازع الأهواء الخاصة ، بل وليس جديراً بالمجتمع أن يوصف بكونه « سياسياً » اذا كانت تتعاوره مثل تلك العاهات ، بل الطامات الكبرى ، ولهذا ، كان الغزالي ، يؤكد دائماً** على أن « **الدولة** » شرط أساسي **لقيام المجتمع السياسي ، بل لا قيام لمجتمع سياسي - في نظره - الا في ظل « دولة » لأن ذلك مما تقضي به طبائع الأشياء .**

وتأسيساً على هذا النظر الأصولي ، رأينا الامام الغزالي من « **الواقعية** » بحيث **جعل « السلطان القاهر المطاع ضرورياً لاقامة نظام الدنيا والدين معاً ، اذ « الواقع السياسي » يقتضي ذلك .**

ينبغي التمييز بين «السيادة» التي تعني المشروعية العليا في الدولة ، وبين « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ .

وتفسير هذا ، أن السياسة — في حدذاتها — غالباً **ما تعجز عن تطبيق قواعد السيادة ، ودستور النظام العام الآمر ، دون« قوة قاهرة متركزة في يد السلطان المطاع ، بما يحقق وحدة السلطة المركزية » في الدولة، والواقع ، ان الدول متفاوتة من حيث نسبة هذا التطبيق .**

هذا ، ويرى الامام الغزالي ، بواقعيته السياسية أيضاً ، أن ثمة فرقاً واضحاً بين « **السيادة** » أو « **المشروعية العليا** » في الدولة، وبين السلطة العامة — كما أسلفنا — اذ من المشاهد واقعاً ، أن « **السلطة العامة** » قد تنحرف عن مقتضيات السيادة ، والمشروعية، وان كان من المفروض ، أن « **السلطة العامة» في حالة الحركة والتنفيذ ، تجسد «المشروعية»** و « **مقتضيات السيادة**» وحينئذ يتم«**التطابق**» بينهما، ولكنهما على التحقيق ليستا شيئاً واحداً، وحين يتم هذا التطابق ، **يمكن** أن يفسَّر سرُّ قوله تعالى : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » اذ تراها«**طاعة**»مشروطة بعدم الانحراف عن طاعة الله تعالى في تطبيق كامل شرعه ، وطاعة رسوله في تنفيذ أحكام سنته ، ولا نقصد بالسيادة ، والمشروعية العليا ، الا هذا ، لأنها **هي** « المهيمنة » على التصرف السياسي العام ، على ما بينّا .

بعد هذه الخلاصة الموجزة نوالي البحث في هذا الموضوع الهام فنقول :

أ — الامام الغزالي اذ يؤكد ضرورة «السلطة العامة المركزية الموحدة للدولة ، أو كما يعبِّر هو عن ذلك بقوله : « السلطان القاهر » الذي يتمثل في « السلطان المطاع» يبين منشأ هذه السلطة ، ويفسره بأن « السيادة » تعني — كما قلنا — « هيمنة الشرع .» فعلا — قواعدَ وأحكاماً ، بل ونظاماً عاماً آمراً — وتلقي بالمسئولية السياسية الكبرى على عاتق الدولة عن تنفيذ هذا التكليف ،وتطبيق هذا النظام العام ، ولو بالاكراه المادي ، والا فلن يكون «المجتمع سياسياً » — كما أسلفنا — ولن تتحقق فيه أهداف الدولة ، ولا ينتظم الأمر فيها بحال .

ومن هنا كانت هذه « المسئولية » عن واجبات الدولة ووظائفها ، هي ، منشأ « السلطة العامة » و « القوة القاهرة »شرعاً — كما قدمنا — لأن **القهر** » **بالحق ، ولاقامة العدل والاشراف عليه ، وبث روح الأمن في نفوس أفراد الأمة ، واستتباب أسبابه ، بل وضع الدولة والأمة في « ظروف » من شأنها أن تجعل تحقيق مقتضيات العدل ،** والمصلحة العامة ، والرخاء والسعادة ، أمراً ممكناً ، أقول : ان كل أولئك واجب شرعي عام ، بمقتضى تلك « **المسؤولية العامة** »التي أكدها الحديث الشريف المشهور ، من قوله ﷺ : « كلكم راعٍ ، وكلكم مسئول عن رعيته ، **والامام راع ، ومسئول عن رعيته** ... الحديث » فترى الحديث قد أرسى « قواعد المسئولية المشتركة المتبادلة أولا »

تحقيقاً **للتكافل السياسي الملزم** ، بين الراعي والرعية ، ثم التفت الى من بيده « **مقاليد الحكم بوجه خاص** » **فأناط به** « **المسئولية السياسية العامة** » **عن مهام الدولة ، ومصالح الأمة** ، فألقى بهذه المسئولية على كاهله هو ، بصريح النص ، فكان هذا هو « منشأ » **تركيز** « **السلطة العامة** » **في يده** ، ليتمكن **بالتالي** من الأداء ، ولكنها « **مسئولية ، وسلطة ، وقوة قاهرة** » **يحدد أبعادها قواعد العدل والانصاف** » وهو ملحظ كل من الامام الماوردي ، والعلامة ابن خلدون ، وبيان ذلك :

يقول الامام الغزالي في بيان « **منشأ السلطة العامة** » وماتستلزم من «**القوة القاهرة**» التي يمارسها الامام ، تحقيقاً للردع ، مانصه : « **ان الدنيا والأمن على الأنفس ، والأموال ، لا ينتظم الا بسلطان مطاع ، وتشهد لذلك مشاهدة أوقات الفتن ، بموت السلاطين والأئمة ، وان ذلك لو دام ، ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع ، دام الهرج ، وعمّ السيف ، وشمل القحط ، وهلكت المواشي ، وبطلت الصناعات ، وكان كل من غلب سلب(٣٤)** » .

هذا ، ويقرر الامام الغزالي « **منشأ السلطة العامة** » وضرورتها بعبارة أوضح ، اذ يقول في كتابه الأحياء : وخلق الدنيا زاداً للمعاد ، ليتناول منها ما يصلح للتزود ، **فلو تناولوها بالعدل ، لانقطعت الخصومات ، وتعطّل الفقهاء ، ولكن تناولوها بالشهوات ، فتولدت الخصومات ، فمست الحاجة الى « سلطان » يسوسهم ، واحتاج السلطان الى قانون يسوسهم(٣٥) به » وبذلك اجتمع القانون السياسي ، والسلطة الرادعة ، وهذا يفسر لنا أيضاً نشأة الدولة عقلا** .

أما الامام الماوردي ، فينص على ذلك بعبارة جليّة ، اذ يقول في صدد تحديده للقواعد التي تصلح بها الدنيا (الدولة) : « وأما القاعدة الثانية : فهي : «**سلطان قاهر**» تتألف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية(٣٦) » ثم ترى « الماوردي » يفسر ذلك **تفسيراً نفسياً** (سيكولوجياً) اذ يقول : لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة ، على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينفكون عنه ، الا بمانع قوي ، ورادع ملي(٣٧) » هذا فضلا عن **الأدلة** من القرآن والسنة الناهضة بوجوب اقامة الدولة .

هذا ، ويفسر العلاّمة ابن خلدون بدوره ، منشأ السلطة العامة ، وما تنطوي عليه من « قوة قاهرة » بأن الانسان مدني أو اجتماعي بطبيعته ، ومن طبيعة هذا الاجتماع ، نشأت ضرورة وجود « **الوازع القهري للبشر** » وهو « **القوة الغالبة** » التي تمنع التغالب بين آحاد الناس ، اذ يقول ما نصه : « ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ، كما قررنا **وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم** »(٣٨) .

وهذا من أعظم مسئوليات السلطة العامة التي قررها الاسلام ، تساوقاً مع طبائع الأشياء .

على أن العلاّمة ابن خلدون ، يحدد أبعاد هذه « **المسئولية**»**وينعى على**«**السلطة**» ذات « **القوة الغاشمة** » التي تتخطى هذه الحدود، وتتعداها ، اذ يقول ما نصه : « وكذا المُلْك، لمّا ذمّه الشارع، لم يذمّ منه **الغلَب بالحق، وقهر الكافة على الدين ، ومراعاة المصالح ، وانما ذمّه ، لما فيه من التغلب بالباطل(٤) »وهذا تقرير لما كنا قد أشرنا اليه سابقاً ، من أن « القوة » في الاسلام مقيدة بالبينات** ،من قوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد »٠

هذا ، وتتجلى منطقية العلاّمة ابن خلدون في أساس هذا التمييز الذي يحدد أبعاد هذه « المسئولية السياسية » وما نشأ عنها من« السلطة العامة » وما تشتمل عليه من **وسائل الاكراه المادي** ، أقول، تتبدّى منطقيتُه في ربطه بين أساس هذا التمييز ، وأبعاد المسئولية من جهة ، وبين تحديده لوظيفة القائم بها من جهة أخرى ، وذلك حين حددها **بقوله : « حمْلُ الناس على مقتضى النظر الشرعي**(٣٩) وهو نظر قائم على الحق والعدل، بلا مراء ٠٠ ولا يخفى ما في كلمة« **الحمل** »من الاكراه على الالتزام بجادة الاستقامة وعلى سَمتِ الحق والعدل ، وعلى ارادة التغيير لما هو أفضل وأرقى انسانياً ٠

على أن هذا يقتضينا أن نبحث في أمرين نراهما على جانب عظيم من الخطورة والأهمية :

أولهما : قواعد العدل والانصاف التي تحدد أبعاد « **المسئولية العامة** » في ممارسة **السلطة في الفكر السياسي** عند الامام الغزالي٠

الثاني : « قوانين السياسة » في الفقه السياسي الاسلامي ، بوجه عام ، والفقه السياسي عند الامام الغزالي بوجه خاص ،وذلك ما نتناوله فيما يلي :

ب ــ أهم قواعد العدل والانصاف التي تحدد أبعاد « المسئولية العامة » في الدولة ، وتقيد ما نشأ عنها من حق ممارسة «السلطة»وما تستلزمها من « القوة القاهرة » وننوه بوجه خاص ، بقواعد العدل ، في رعاية الخلق، وتقديم ما يحتاجون اليه من خدمات وحوائج ومصالح، أي توفيه مطالب الجانب الاجتماعي للأمة ، فضلا عن الجانب الأمني ،والاقتصادي، والسياسي ، وسائر جوانب الحياة الانسانية الكاملة ٠

هذا ، والجانب الاجتماعي ، قوامه « **الحقوق** » التي قررها الشرع للافراد من **توفير الغذاء ، والكساء ، والسكن ، والعمل، للقادرين عليه ، وهذه هي التي يطلق عليها** اليوم «**الحقوق الجديدة**» بما يؤمِّن للأمة وأفرادها جانبها الاجتماعي ، فرعاً عن «**مبدأ التكافل المتبادل والملزم ، بين الراعي والرعية**»وأن أداء هذه « **الحقوق** » لأربابها « **مسئولية كبرى** » في عنق الرئيس الأعلى ، ويعتبر هذا« **الأداء** » فرعاً من « **الايمان** » **الحق** ، وهكذا تدخل فاعلية « **العقيدة** » **في الاسلام ، في نظامه السياسي ، عاملا ذا أثر فعّال في حمل رئيسها على أداء واجباته ، والوفاء بمسئولياته** (٤٠) ، فضلا عن أنها **جزء تكويني من مفهوم العدل والانصاف في حال التنفيذ والتطبيق واقعاً وعملا ، ولو بالقوة القاهرة٠**

ذلك ما جاء في كتاب الامام الغزالي : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » في صدد بيانه لقواعد العدل والانصاف التي يقوم على أساسها التصرف السياسي العام على الأمة ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما نصه: « أن يبادر الى **قضاء حاجات المحتاجين ، وألا يزدري أرباب الحوائج ، ووقوفهم ببابه ،فتحقير انتظار أرباب الحوائج ، من أخطر الأخطار(٤١)** » .

هذا ، وباطلاق « الحوائج » وتعميمها ـ كما ترى ـ تشمل « الحقوق الاجتماعية » أولياً ، من تأمين الغذاء ، والكساء ، والسكن ، والعمل ، كما تشمل غيرها ، وهو ضرب من التكافل الاجتماعي الملزم ، بين الراعي والرعية(٤٢) ، كما أشرنا .

وعلى هذا ، تبدّى لك أن هذا الوفاء بالحاجات الضرورية لأربابها ، ليس أمراً اختيارياً ، متروكاً تنفيذه للمروءات ،وسخاء النفوس الزكية ، بل هو واجب حتمي من صميم مسئوليات الدولة ، تنفذه بسلطانها القاهر ، اذ هو مما تقتضيه قواعد العدل والانصاف ، وهذه لا خيرة فيها ، لا للدولة ،ولا للمكلفين ، بل هو ـ كما بيّنا ـ مما يوجبُه مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم في الاسلام بين الراعي والرعية ، **وكلُ مبدأ من** مبادىء العدل ، واجب" تنفيذه شرعاً ، طوعاً **أو كرهاً بسلطان الدولة ، لأنه** حق" من حقوق الله تعالى التي لا يجوز اهمالها ، ولا التهاون في أمر تنفيذها ، والا كان الظلم وهضم الحقوق ! وهو محرم في الاسلام قطعاً .

جـ ـ من أهم قواعد العدل والانصاف ـ في نظر الغزالي ـ أن« يعرف الامام قدر الولاية العامة ، وما لها من خطر » ويَعني بذلك ، أن يدرك الرئيس الأعلى حقيقة مسئولية هذه الولاية ، وأبعادها ، ووظائفها، وما يطلب اليه من تحقيق مقاصدها ، اذ تطبيق العدل فرع عن تفهم مضمونه ، ووسائل واجراءات تنفيذه .

ومفاد هذا ، أن تطبيق « العدل » ينبغي أن يكون عن ادراك وتفهم عميق لأبعاده، وللمسالك والنظم المفضية اليه ، من راعى ذلك فقد وُفّق الى اجتناء ثمراته ، اذ لا ثمرة تُجنى دون تنفيذ واعٍ حكيم ، وسياسة رشيدة، وباجتناء الثمرة تتحقق السعادة والعزة والسيادة ، ولذا كانت « **الولاية العامة** »**نعمة كبرى(٤٣) على القائم بحقها ، فضلاً عن الأمة ، لعظم المهام التي يضطلع بها ،** وتغدو على النقيض من ذلك تماماً بالنسبة الى من قصّر بحقها ، **لأنها** تفضي الى « **الشقاوة** » **وهي شقاوة بالغة ، لأنها تالية لمرتبة الكفر بالله تعالى(٤٤)** ، ولذا كان الامام العادل على يمين الرحمن يوم القيامة !.

هذا ، وقد أشاد النبي ﷺ بجليل خطرها، اذ يقول : « **عدل السلطان يوما ،أفضل من عبادة سبعين سنة(٤٥)** . »

د ـ مسئولية الامام عن نوابه ووزرائه، وموظفيه ـ على اختلاف مراتبهم ،وتسلسلهم الهرمي ـ هي عين مسئوليته عن تصرفه المباشر ، فيما يتعلق بدفع الظلم ، لأن دفع الظلم، احقاق للحق ، وازهاق للباطل ، وتطبيق" لمقتضى العدل والانصاف في أوسع مدى ،

ومفهوم العدل لا يتجزأ ، وكذلك ما يقابله من الظلم ، وظلم أحد من مرؤوسيه، هو منسوب اليه ، شرعاً ، كأنه هو الذي باشره ، ولأنه الآمر والموكّل .

يقول الامام الغزالي ، مقرراً هـــذه « المسئولية » **المباشرة ، وغير المباشرة ، فيما نصه : وعلى الامام ألا يقنع بدفع الظلم فيما يتصل بنفسه ، بل ينبغي أن يحول كذلك بين عماله ونوابه وأصحابه ، وبين اقتراف الظلم(٤٦) »** .

وعلى هذا ، فلا يتحقق عدل السلطان كمـلاً ، ولا يفي بمسئولياته حقاً ، الا بعدله هو ، أولا ، وبعدل عمّاله أيضاً ، سواء بسواء، **غير أنه مسئول عن ذلك كله .**

ونحن نرى ، أن في هذا ايماءً ، الى أن« ظلم السلطان » يحمل عمالـه على الجرأة على اقتراف الظلم أيضاً ، ومن هنا ، كان صلاح السلطان وعدله ، ينعكس أثره على سائر عـمّاله ونوابه ، وموظفيه ، كما ينعكس آخر الأمر ، على الأمـة كافة ، فهو الأصل المدبِّر ، والعقل المفكر ، **والقائم على الأمر كلّه ، بما يصلحه ، وينفذ قواعد العدل فيه!**

هـ ـ العلاّمة ابن خلدون ، يرى ، أنه لا يجوز المبالغة فيما للقـادة ، والزعماء ، والمفكرين ، والساسة ، من أثر في مجتمعاتهم، بمقولة أنه العامل الأساسي في تطوير المجتمع، باطلاق ، بل لا بد أن يكون المجتمع نفسه مهيئاً أولا لقبول مبادىء العدل والانصاف ، وسائر المثل الانسانية العليا ؛ ـ كما بينا ـ

هذا ما أكده العلامة ابن خلدون ، والغزالي والماوردي ، أيضاً ، من ضرورة التوجيه، والتعليم ، والارشاد ، والتوعية ، والتهذيب، والتربية أولا ، لترقى الأمة الى المستوى الذي من شأنه أن يحقق التجاوب بين الراعي والرعية ، **وذلك بصياغة نفوسهم على عين المثُل والفضائل الاسلامية** ، كما أشرنا .

ويترتب على هذا ـ في نظر ابن خلدون بوجـــه خاص ـ أن نجاح ولي الأمر ، أو الساسة ، أو الزعماء ، والقادة ، وحتى الرسل والأنبياء، وأنه لم يكن ما أصابوا من حظ فيه، وفي تغيير المجتمع وتطويره ، الا يوم أن ارتقى الى المستوى الذي أهّله لذلك ،ولتبيُّن وقبول « حقائـــق الدعوات » وفلسفتهـــا ،وأصولها ومراميها، ابان ظهورهم على المسرح التاريخي ، ولعل هذا يفسِّر لنا أيضاً ، مالاقى الرسول الأعظم ﷺ من مشاق جسام ، بل وما عانى مـــن كروب الحياة ، وأهوال الصراع العاتي ، في هذا السبيل ، في مكة أولا، فالمجتمع نفســه ـ على رأي ابن خلدون ـ**له الـــدور الأول في تحقيق هـــذا النجاح ،** على الرغم مما للقادة، والزعماء ،والرؤساء، والمفكرين والفلاسفة ، **من أثر لا يستهان به في شئون التطور ،** مصداقاً لقوله تعالى : « **ان الله لا يغيـِّــــر مـــا بقـــومٍ حتـــى يغيـِّـــروا ما بأنفسهم »**(٤٧) هذا النص القرآني الصريح يقرر « **سنة التغيير** » وانها منوطة «**بالارادة العامة** » للشعب أو للأمة التي تندمج فيهـــا« **ارادات أفرادها** » عن وعي وبصيرة ، وانّ تغييرها وتطويرها الى أفضل أو أسوأ ، رهن"بارادتها هي التي تأتي ارادة الله تعالى على وفقها ، كما هو صريح النص ، والخطاب فيه موجّه الى الأمة كافة ، لا الى رئيسها خاصة .

و ـ ممارسة الشدة والعنف في تنفيذ الشرائع ، والقوانين ، أو في التصرف السياسي العام على الأمة ، من أقبح صور الظلم ، اذا كان يتم تنفيذها أو ممارستها بما دون ذلك، من الرفق(١) ، واللين ، اشارة الى أن « السياسة » ليست استطالة ، ولا تجبُّراً ، ولا ارهاقاً للمواطنين ، ولا استذلالا لهم ، ولا تقويضاً لبُنى معنوياتهم ، بل « الكرامة الانسانية » هي أساس ممارسة السياسة ، ومنطلقها ، ما لم يكن ثمّة سبيل الى تنفيذ الحق والعدل الا باهدارها ، وذلك حين يُسقط المكلَّف عصمته ، وكرامته ، باختياره ، ومحض ارادته .

تلك قاعدة عامة من قواعد الامام الغزالي في السياسة الرشيدة المنصفة التي ينبغي أن تُلتزَم ، عصمة للحرمات ، وصيانة للكرامة الآدمية ، واجتثاثاً لأصول الاستكبار ، والاستعلاء ، والتجبُّر ، والاستطالة ، في الأرض ، والظلم هنا في « **الوسيلة** » المتخذة ، **وممارستها ـ كما ترى ـ** ولو كانت لاحقاق الحق ، واقامة العدل ، مما ينبىء عن أن « **الوسيلة** » **لا تقل من حيث الرعاية عن غايتها** ، وهذا على النقيض مما رأينا في فلسفة رواد الفكر السياسي الحديث ، وفي مقدمتهم ، ميكيافيلي ، من أن « الغاية تبرر الوسيلة » بل لا بد أن يكون كلٌّ من الواسطة والغاية ، في ميزان العدل ، والفضيلة ، سواء، **اذ العدل لا يتجزأ بالنسبة الى أيٍّ منهما** ، وكذلك الظلم ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي : « ينبغي أن ينفِّذ السلطان أموره بالرفق ، وألا يلجأ الى الشدة والعنف في كل أمر يستطيع تحقيقه عن هذا الطريق ، فلقد دعا ﷺ فقال : « اللهم الطف بكل والٍ يلطف برعيته ، واعف عن كل والٍ يعفو عن رعيته»(٤٩) وهذا من أروع ما عُرف في قواعد السياسة والحكم في العالم ، فيما أعلمه ! ! .

ز ـ الامام الغزالي يشتق « معياراً نفسياً أو روحياً من تعاليم النبوة ، ويقيمه قاعدة عامة للعدل والانصاف ، وهو ـ فيما نرى ـ أصدق معيار وأدقّه ، وأقربه صلة بالعقيدة، ذلكم هو : أن على الحاكم أن يُنصف الناس في كل قضية تعرض عليه ، كما يحب هو نفسه أن يُحكم عليه بالانصاف والعدل ، فيما لو كان واحداً من الرعية ، وفي كل قضية تتعلق به ، وكان الحاكم غيره(٥٠) » .

هذا ، والأصل النبوي الذي اشتُق منه هذا « المعيار » هو قوله ﷺ : « **لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ، ما يحبُّ لنفسه** » وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما نصه : « **في كل واقعة تصل اليك ، وتُعرض عليك، تغدو أنك واحد من جملة الرعية ، وان الوالي سواك ، فكما لا ترضاه لنفسك ، لا ترضى به لأحد من المسلمين ، وان رضيت لهم ما لا ترضاه لنفسك ، فقد خنت رعيتك، وغششت أهل ولايتك(٥١)** . »

ولا ريب ، أن « الخيانة والغش » كليهما ، ضرب من « الظلم » الذي يجب اجتنابه ، والا سقطت مشروعية ولايته ، بسقوط « الغاية » التي من أجلها شُرِعت ، وللقاعدة المحكمة التي مؤداها « **كل تصرُّفٍ تقاعد عن تحصيل مقصوده ، باطل** » وهذا أصل عتيد في سياسة التشريع .

فتلخص ، أن « الفكر السياسي » في الاسلام ، ينبثق أساساً من مبدأ « **وحدة الدين والدنيا** » وأن نظام الدين ـ كمايقول الامام الغزالي ـ **لا يتم الا بنظام الدنيا** ، أو قل ـ ان شئت ـ « **وحدة الدين والسياسة**» وهو ما أشار اليه الامام الماوردي بقوله : « **خلافة النبوة ، في حراسة الدين** ، وسياسة الدنيا » أي سياسة الدنيا به ، وهو عين ما اتجه اليه ابن خلدون ، متأثراً بهذا التعريف الجامع ، حيث يقول : « **حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي وسياسة الدنيا به** » **وهي مفاهيم جد متقاربة** ، تؤكد المعنى الذي أصّلنا من أن السياسة ـ بما هي نُظُم ، وقوانين واجراءات مغيّاة" بأهداف مرسومة معينة ، تدعمها « سلطة الدولة » ـ قد شرعت « **أداة** » من شأنها أن توصل الى تحقيق « السيادة » عملا ، وتنمّي البُنى المعنوية للأمة ، أفراداً ، وجماعات ، وشعوباً ، وأمماً ، تحقيقاً للعزة والمنعة ، والازدهار ، والتقدم ، بكافة وجوهه ، والى الفوز بنعيم الآخرة ، اذ لا فصل بين الدنيا ، الآخرة ، ومن هنا كانت « السياسة » توأماً للدين ، **هو يوجهها ، وهي تصونه ، وتحقق أهدافه** ، فكان طبيعياً ومنطقياً ، أن يقرر الامام الغزالي ـ بواقعيته السياسية ـ أن لا قيام لنظام أيٍ منهما ، الا بالآخر(٥٢) ، على ما بيّنا .

لا تجد الامام الغزالي ـ على الرغم من نزعته الصوفية ـ يحتقر الدنيا ، ليرفع من شأن الآخرة ، بل تراه يؤكد ، أن كلا منهما توأم للآخر ، فلا يتم الظفر بسعادتيهما ، الا بتعاضد نظاميهما ، بل سعادة الآخرة ، متوقفة على الحرص على انتظام أمور السياسة في الدولة أولا ، اذ لا قيام للدين الا بها ، بحيث ارتبطا ارتباطاً عضوياً وثيقاً جعل الفكر السياسي كلّه ، يتمحور على هذا الأصل المستقر في فلسفة الاسلام السياسية .

هذا ، وأشرنا الى وجه هذا الارتباط العضوي ، وقلنا : ان « **التوجيه** » و « **التوعية** » بل « **صياغة النفس الانسانية ، على عين المثل والقيم الاسلامية** » هي التي تعين « السياسة » على أداء مهام الدولة ، ووظائفها ، في تغيير المجتمع وتطويره الى ما هو أفضل ، وبصورة مستمرة ، وهذا هو « **التقدم** » واقعاً وعملا ، بل والعمل على الارتقاء به الى ما هو أسمى انسانياً ، **كيلا يختل « التوازن » بين التقدم المادي ، والرقي الانساني** ، على ما هو مشاهد في بعض الدول ، من قطعها أشواطاً بعيدة المدى في مضمار الاختراع ، والتقنية ، ولكنها غير متقدمة في ميدان « الحضارة الانسانية » والا فما سر ما تعاني منه الدول النامية من ظاهرة الاستعمار والهيمنة الدولية ، وما خلّفت لنا من الظلم ، والقهر ، والاستلاب ، وهضم حقوق الشعوب المستضعفة في الأرض ، وحرمانها حقها في تقرير مصيرها ، وما أمر « **الصهيونية** » وبلائها ، وشرور من يظاهرها ، عنا ببعيد ، وليس بخاف ، أن سبب ذلك كله ، هو غياب « **القيم الانسانية** » و « **المثل العليا** » من الحق ، والعدل ، والمساواة في الاعتبار الانساني ، والحرية ، أقول : غيابها عن ميدان السياسة الدولية ، بلا مراء ، وهذا على النقيض مما تقتضيه أصول الفلسفة السياسية في الاسلام ، كما بينا . وتفسير ذلك ـ من وجهة نظر الفلسفة السياسية في الاسلام ـ أن « الحضارة » ـ والسياسة أبهى معارضها ـ ليست مجرد تقدم مادي أو تقني ، يُطّرَح معه جانبُ النفس الانسانية التي هي مبعث كل تقدم انساني حقيقي ، أو تهمل مقتضيات الروح ، أو أصول الفضائل ، على النحو الذي

بيّنّا لك من فلسفة السياسة عند رواد الفكر السياسي الحديث ، بل رأينا فلاسفة السياسة المسلمين ـ وفي مقدمتهم الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، وغيرهم ـ يفسرون وجه هذا الارتباط ، بأن « الدين » وفضائله ، ومثُله ، وغاياته الانسانية البعيدة ، يمتاز ، ـ من حيث قوة فاعليته في النفس ـ الانسانية ـ ، بخلق الوازع الذاتي التلقائي الطوعي الذي قوامه الاقتناع العقلي ، والتأثر الوجداني ، والاطمئنان القلبي ، اذا صح في المرء عنصر الاعتقاد المستقر في أعماق النفس الانسانية ، **بما ينهض به من « البراهين » التي جعلت منه « عقيدة » موضوعية المفهوم ، انسانية الأبعاد ، ايجابية الدوافع والمقتضيات ، شمولية الحكم والهيمنة** » فكانت لذلك معيناً للفضائل لا ينضب ، ومشرقاً للرشد السياسي ، في تحقيق العدل والصالح العام .

وعلى هذا ، كان « الدين » بعقائده ، ومثُله ، وتوجيهاته ، وبواعثه ، وتشريعاته التي تقوم على العدل ، والمصلحة ، والمنطق ، هو العامل الفعال في « تهيئة المجتمع » لتقبل آراء فلاسفة السياسة ، والمفكرين ، والمجتهدين ، والعلماء ، والحكام بالعدل من المسلمين ، وما يصدرون عنه من توجيه ، أو الزام ، لتطوير المجتمع ، والتقدم به نحو الرقي والكمال الانساني ، يتقبلونه عن « **طواعية وقناعة** » **ويأتمرون بوازع ذاتي يكفل لهم الحرية ، كما يضمن لهم المجال الواسع في تحري الحق والعدل ، ويصون الأمة بالتالي من الانشقاق الذي يجعلهم فرقاً متعادية ، فيما بينهم** ، في الداخل ، بل قد يحمل هذا « العداء » بعضهم على التحالف مع العدو الخارجي ، لهدم بنيان الدولة ، أو العمل على تصدعه ، وتداعيه ، على ما هو مشاهد ومحسوس ! !

هذا ، وبينّا كذلك ، أنه بانتفاء هذا « **الوازع الديني العقائدي** » يقوم الوازع الخارجي القهري الذي يُعدم الحرية ، ويشيع البلبلة ، ويفضي الى الانشقاق ، لتفرق الأهواء والمطامع ، ولا يتم ـ مع هذا ـ « **وحدة ولا تآلف** » وهكذا **ارتبطت العقيدة بالسياسة** ـ كما أسلفنا ـ **ارتباطاً عضوياً ، جعل من « العقيدة » عاملا قوياً لترشيدها ، وتسديد خطى الساسة والقادة ، والزعماء ، والحكام** ، مما يؤكد ، أن « **العقيدة** » **الاسلامية** ، ليست مجرد معنى « **ميتافيزيقي** » ـ كما يقال ـ يصرف المرء عن دنياه ، وتدبير شؤون أمته **بل هي عنصر حيوي ايجابي فعال في صميم السياسة ، توجيهاً ، وهيمنة ، ورشداً ، بل ومن أقوى عناصر « القوة » في الاسلام !** .

تهيئة المجتمع أولا للتطوير ـ كما يقول ابن خلدون ـ لن يتم الا بتطوير الفرد نفسه أولاً ، والعمل على ذلك دأباً ، وهذا بدوره لن يتم الا بالاستعانة بالمجتمع نفسه ، فكان كل من الفرد والمجتمع ، يتبادل التأثير والتأثر ، وهو ضرب من التكافل الملزم شرعاً ، لاتمام عملية التطوير الى ما هو أفضل ، فثبت أن هذا التكافل الذي ألزم به الاسلام ، أمر ضروري وحيوي في بناء المجتمعات السياسية وتقدمها .

ـ لقد أكدنا آنفاً أن « **تهيئة المجتمع للتطوير** » ـ كما يقول ابن خلدون ـ **لن يتم الا بتطوير الفرد نفسه** ، والعمل على ذلك دأباً ، **مستعيناً بالمجتمع نفسه** ، وهكذا ترى

أن « التعاون بين الفرد والمجتمع ، فيعملية التطوير ، أمر ضروري في فلسفة ابن خلدون السياسية **بوجه خاص** ، لأن « **التعاون** » هو« **مِلاك الأمر كله** » ويأتي دور « الدولة » في امدادها بما يحقق ذلك ، برعاية « مصالحهاالحيوية المتنوعة، وبما يمهد لها السبيل ،لتسير بالأمة نحو الرقي والازدهار والعزة ، وهذامطلب أساسي ، وفي المقام الأول ، لقولهتعالى: « ولا تهنوا ، وتدعـوا الى السَّلمِ ، وأنتمالأعلون ، ان كنتم مؤمنين » وقوله تعـالى : « ولله العزة ، ولرسولـه ، وللمؤمنـين » ·وقوله عز وجــل : « وتعاونوا على البر والتقوى » ·

ـ السيادة ـ عملا وممارسة ـ حق للأمة ، تورثها السلطة العامة للتنفيذ والأداء ، تحقيقاً لمصلحتها هي ، وأن ولي أمرها الذيتختاره بمحض ارادتها الحرة ، هو وكيلعنها في هذا الأداء ، على ما يؤكده الامام الماورديوغيره ، وان العمل السياسي ليس الامقتضى لهذه السيادة ·

وبيان ذلك أن « **السيادة** » عملا وممارسة ، حق للأمة ، تورثها « **السلطة العامة** » للتنفيذ والأداء ، تحقيقاً لمصلحتهـا هي اذ لاسيادة بلا سلطة تمكّن من تنفيذ قواعدها ، وأداء مقتضياتها ، وأن ولي أمرها « وكيل**عنها في هذا الأداء** ، **لتعذر قيامهـا بذلك** ، **حيث يؤكد الامام الماورديهذا المعنى** ،**بصريح**عبارته التي لا لبس فيها ولا ابهام ، اذيقول بما مؤداه : ان الأمة هي الأصل في توليـةرئيس الدولة ، وأنه اذا تنازع على الرئاسة اثنان ، وادعى كل منهما أنه الأسبق ، لمتُسمع دعواه ، ولم يُحلَّف عليهـا ، **لأنـه لا يختص بالحق فيها ، وانما هو حق المسلمينجميعاً** » واليك ما يقول الماوردي بنصه :

« فانتنازعاها ــ الرئاسة العليا في الدولة ــ وادَّعى كل واحد منهما ، **أنه الأسبق** ، لم تُسمع دعواه ، ولم يُحلَّف عليها ، **لأنهلا يختص بالحق فيها ، وانما هو حق المسلمين جميعاً، فلا حكم ليمينه فيه ، ولنكولهعنه(٥٣)»**

ومن هنا يمكن تفهُّم القاعدة الذهبيةالمحكمة التي تبين بوضوح هذا الأصل العام، وان التصرف السياسي على الرعية ، منوط بمصلحتها هي ، **لأنها هي الأصل** ، **وأنالقائم بالأمر فيها ، هو مجرد وكيل عنها** ، حيثتنصعلى ما يلي : « تصرُّف الامام على الرعية، منوط بالمصلحة » وكذلك تصرف سائرموظفيه، حتى ان العلماء قد آثروا أن يصوغوا هذه القاعدة على **نحو يفيد تعميم حكمهـا علىسائر موظفي الدولة:** « **التصرف على الرعية، منوط بالمصلحة** » أياً كان المتصرف االمختص·

· هذا ، ويؤكد الامام الغزالي ــ كمابينّا ــ أن « العمل السياسي » الذي هو مقتضى « السيادة » فرع من « الايمان » الخالص ، بل ودليل عليه ، وهو « موطن الابتلاء فيه » لأنه يندرج في مفهوم قوله تعالى : « ليبلوكمأيكم أحسن عملا» واستصلاح الخلقبالسياسة، وتحصيل مصالحهم، وتحقيق سعادتهم فيالدنياوالآخرة ، من أجلّ الأعمال وأعظمها شأناً وأثراً ، بلا ريب ، بل جعل الامام الغزالي« **فرعية العمل السياسي عن أصل « العقيدة» قاعدة من قواعد العدل والانصاف ، لاستنادالممارسة السياسية الى « دستور السيــادة »**

وهو عدل" كله ، وما يتفرع عن العدل عدل"، بالضرورة ، وفي هـذا المعنى يقول الامـام الغزالي ما نصه : « اعلم أيها السلطان ، أن كل ما في قلب الانسان من « **معرفة واعتقاد**» فذلك « **أصل الايمان » وما كان جارياً على أعضائه السبعة من الطاعة والعدل ، فذلك « فرع الايمان » فاذا كان الفرع ذاوياً ذابلاً، دل على ضعف الأصل (٥٤) » فالصلة بـين** العمل السياسي والعقيدة هي صلة الفـرع بالأصـل ، كما ترى ! وهي صلة عضويـة لا تنفك ، ويتبادلان التأثير والتأثر .

هذا ، ويضيف الامام الغزالي الى ذلك قوله بما يؤكد هذه القاعدة بعبارة صريحة ، **اذ يقول « والأعمال التي هي فروع الايمان، وهي تجنب المحارم ، وأداء الفرائض ، وهما قسمان : أحدهما بينك وبين الله .. والأخرى بينك وبين الخلق ، وهي العدل بين الرعية ، والكف عن الظلم في ذلك .. أن تعمل فيما بينك وبين الناس ، ما تؤثر أن يعمل معك من سواك ، اذا كان غيرك السلطان ، وكنت من رعيته »** (٥٥) . وبيّنا كذلك أن :

تفرع عن هذا كله، ان الاسلام ليس ديناً توجيهيـاً وعقائدياً وحسب ، وانما يمتـاز بترتيب التشريع الملزم على العقائد والتوجيهات ، اتساقاً مع ربطه الدين بالدنيا ، حتى لا ينعزل الفرد والمجتمع عن الحياة ،فالعقيدة ــ كما رأيت ــ تفرع عنها فاعلية الانسان في شتى مناحي حياته ، وفي مقدمتها « النشاط السياسي » ضبطاً له ، وتوجيهاً ، ثم اخضاعه لمقتضيـات العقيـدة ، وتعاليم التوجيـه ، بالتشريع الآمر الملزم ، حتى لا يغدو «الدين» مجرد نصائح ، ومواعظ ، وأرشادات ، ليس لها مصداق عملي في الواقع الحيوي المعيش .

وتأسيساً على هذا : **فالعقيدة هي روح العمل ، بل ميزان أخلاقيته وانسانيته ، أياً كانت نوعيته ، مادياً أو معنوياً** ، بل رأينـا الامام ابن تيمية بدوره ، يعتبر « السياسة » واقامة الدولة بسلطانها القاهر ، من القربات التي يُتقرب بها الى الله زلفى(٥٦) **لأنهـا** تحقق مقتضيات العقيدة ، والتشريع، وبذلك ضمـن الاسلام « للسياسة » بُعدها التربوي الأخلاقي، والانساني، والروحي العميق، فضلا عن بُعدها العلمي والاجتماعي ، والثقافي ، والتشريعي الملزم ، **وصلا للسياسة بالدين** ،وهذا ، على النقيض من الفلسفة السياسية الوضعية عند روادها المحدثين ، مـن فصل السياسة عن الدين، وتفسير ذلك : أننا قدمنا، أن الامام الغزالي يرى أن مهام السياسة :« **استصـلاح الخلـق ، وحملهـم علـى مراشدهم** » (٥٧) ومعنى ذلك **تربية « المواطن الصالح »** أو قل « **تنشئة الانسان الكامل** » ويلتقي الامام الغزالي ــ في هذا النظر ــ مع العلامة ابن خلدون ، ــ كما قدمنا ــ من « تجاوب » الفرد والمجتمع مـع توجيهـات السياسة ، ومبادىء التشريع ، وأفكار العلماء والساسة والمفكرين ، والفلاسفة من المسلمين، أن هذا « التجاوب » لا يتم الا اذا كان كل" من الفرد والمجتمع مهيئاً ــ بادىء ذي بدء ــ **لذلك ، فالتهيئة والاعداد للحياة ، وللتطوير الى ما هو أفضل وأرقى انسانياً ، كل أولئك من مهام السياسة الكبرى، وهذا يتم بالتثقيف والتربية والتوعية** ، من جهة ، وبأن يعمل كل فرد على حدة ، على تطوير نفسه أولا ،ذلك لأن المجتمع ظاهرة يكونها الأفراد ، وبذلك اشترك كل" من الفرد والمجتمع ممثّلا في الدولة

في تحقيق هـذا التطوير ـ ولا نعني بهـذاالاشتراك الا « **التعاون والتكافل** » والاسلام قرره على وجه اجباري ملزم ، ان لم يتـم طواعية ، تقديراً منه لآثاره وثمراته !

غير أن الامام الغزالي جعل اساس كل أولئك « **التربية المثالية الصحيحة** » التي تُعني ـ أول ماتعني ـ بالمبادىء الخلقية ، والتعاليم الدينيـة ، أي **بائتربية الخلقيـة ، والتربيـة الدينية معاً**(٥٨) وهذا أمر طبيعي ومنطقي، ان يصدر عن الامام الغزالي ذي النزعـة الصوفية .

هذا ولا يفسد على الفرد أو المجتمع حياته الانسانية الكاملة ـ في نظر الغزالي ـ **الا الانغماس في الملاذ المادية ، فكانت التربية الخلقية والدينية هي الأداة المتعيّنة لصقـل النفس البشريه ، ولتجلو عنها العمى وصدأ الجهل بحقائـق الحياة الانسانية في هـذا الوجود ! اذ وراء الملاذ تكاليف شاقة لصنـع الحياة .**

ومما لا ريب فيه ، أن الامام الغزالي قدجمع بذلك بين نزعته الصوفية، وبين فلسفته السياسية الواقعية العملية التي تتصل بالمصالح ، والمنافع ، جمعاً لاتناقض فيه، ولا نشاز، بل تراه يفلسف اتجاهه الواقعي العملي على أساس أن الشرع قد جاء لتحقيق « **مصالح الخَلق** » **في الدنيا ، أولاً ، لتكون سبيلاً الى الآخرة ، والفـوز بنعيمهـا مآلا وعقبـى ، وهذا لا نزاع فيه بين العلماء ، وبذلك اعتبروا** « السياسة » وسيلة ناجعة ومتعينة لتحقيق ذلك ، كما جعلوا المبادىء الخلقية ، والتربية الدينية، وسيلة أيضاً لصقل النفس الانسانية، وتنميتها بما تميل هي اليه ، بحكم فطرتها ، من القيم الانسانية ، والمثل الرفيعة ، لتتم امكانية اعدادها ، وتهيئتها للتطوير الى ماهو أفضل ، وأرقى انسانياً ، وثقافياً ، وعلمياً وعملياً .

يرشدك الى هذا ، تقدير الامام الغزالي « **للعلم** » بكافة أنواعه ، ومراتبه ، ولا سيما ، « العلم الديني » أداة لمعالجة النفس الانسانيـة ، أن يهيمن عليهـا الشهوات ، والمطامع ، أو أن تستبد بها الملاذ ، علـى حساب ماحُملت من أعباء تكاليف صنع الحياة، وتحصيل أسباب عزتها ، ورخائها ، اذ ترى الامام الغزالي ، يصنف مراتب هذه العلوم ، تبعاً لمبلغ نفعهـا للمجتمع ، فليست أنواع العلوم ، والصناعات ، والمهن ، على سواء من حيث أثرها ، ونفعها للأمة ، وينتهي الى أن كل علم سلبي ، لا نفع فيه ، فضلا عـن أن يكون مصدراً للضرر ، ينبغي ألا يتلقاه البشر، لأنهم لايحصّلون منه نفعاً، أو صلاحاً لأنفسهم، بل هو عبث ، أو عمل يفيء عليهم بالضرر البالـغ ، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام . وبينّا كذلك أن :

الامام الغزالي اذ يجمع بين نزعته الصوفية ، وبين فلسفته السياسيـة الواقعيـة والعملية التي تعتمد المصالح الدنيويـة ، والمنافع الضرورية ، لاقامة الحياة الانسانية، بكافة حقائقها ، ومتطلباتها ، مادياً ، ومعنوياً ـ تقديراً منه لضرورات الحياة الانسانية ـ أقول ان الامام الغزالي اذ يفعـل ذلـك ، **يرى أن** « **منافع العلم** ، **وثمراته المرجوة منه، لا يمكن أن تُجتنى الا** « **بكيفية العمل** » **وأنه لا بد ـ ليستقيم الأمر ـ من** « **قانون السياسة**»

لتُساس به الأمة ، ولتحدد مقاطع الحقوق ،والواجبات ، فيما بينها ، ولتنظم به أصول المعايش ٠

هذا ، وتحصيلا لمنافع العلم– كمايقول الامام الغزالي – ينبغي أن يقترن **بكيفية العمل** ، وأن يكون بدافع الاخلاص ، وحب الاتقان ، والا فلن ينفع تكلم بحق أو علم ، لا نفاذ له ، وانما تجتنى المنافع ،والثمرات، وتتحقق الغايات ، بالتطبيق العملي ، وتراه يستشهد بتعاليم النبوة في ذلك ، اذ يقول ﷺ –في هذا الصدد – : « الناس كلهم هلكى الا العالمين ، والعالمون كلهم هلكى ، الا العاملين، والعاملون كلهم هلكى الا المخلصين » ٠

وبدهي ، أنه لن يتم تقدم وازدهار ،وتطور الى ما هو أفضل وأرقى انسانياً ، وحضارياً ، دون هذا المبدأ العظيم الذي يشمل العلم النافع(٥٩)، والعمل الجاد المتقن ، والاخلاص العميق ، اذ ليس وراء ذلك شيء يُبتغى ! !

وهكذا ترى ، أن الغزالي ، بنبوغه الفكري، وفلسفته السياسية الواقعية ،البعيدة عن الوهم ، وسُبحات الخيال ، قد جمع بين **نزعته الصوفية ، ونزعته العلمية ،والعملية النفعية** ، مصيراً منه الى أن الاسلام قائم أساساً على تحقيق « المصالح » الدنيوية والأخروية ، جمع بينهما ، جمعاً واقعياً محكماً، دون تناقض أو نشاز (٦٠)، تقديراً منه لواقع الحياة الانسانية وحقائقها، وضروراتها، وفي مقدمة ذلك : « **ألعلم والعمل** » **وقانون السياسة** » ، وهذا ما يفسر لنا حقاً ،ذهابه الى أن نظام الدين ، لا يقوم الا بنظام الدنيا، وأنهما توأمان لا ينفكان ، والله الهادي الى سواء السبيل ٠

– للبحث صلة –

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
جامعة دمشق

★ ★ ★

☐ هوامش :

١ – رواد الفكر السياسي الحديث – ص ٣١ – ص ٤٢ – للدكتور محمد طه بدوي – أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية – جامعة الاسكندرية ٠

٢ – المرجع السابق ٠

٣ – المرجع السابق ٠

٤ – المرجع السابق ٠

٥ – المرجع السابق ٠

٦ – المرجع السابق من ص ٣٣ ٠

٧ – من ص ٣٥ – ص ٤٢ ٠

٨ – المرجع السابق ٠

٩ – راجع كتابنا « خصائص التشريع الاسلامي – في السياسة والحكم – ص ٣٧٥ وما يليها ٠

١٠ – بعضهم يترجم عنوان كتابه هذا بكلمة : « التنين » أو « الوحش » – رواد الفكر السياسي الحديث – ص ٧٣ – أساطين الفكر السياسي – ص ١٨٠ د٠ سعفان شحاته ٠

١١ – رواد الفكر السياسي – ص ٨٥ ٠

١٢ – المرجع السابق ٠

١٣ – المرجع السابق ٠

١٤ – المراجع السابقة ٠

١٥ ـ الآية الكريمة الموجه فيها الخطاب الى الناس كافة ، في قوله تعالى : « يا ايها الناس ، انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل ، لتعارفوا ، ان أكرمكم ، عند الله أتقاكم » .

١٦ ـ المقدمة ـ ص ١١٠ ـ لابن خلدون ـ وراجع كتابنا : خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم » ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ .

١٧ ـ رواد الفكر السياسي الحديث ـ ص ٣١ ـ ص ٤٢ .

١٨ ـ المقدمة ـ ص ١١٠ وما يليها .

١٩ ـ انظر أساطين الفكر السياسي ص ١٩٢ ـ للدكتور حسين شحاتـه ـ وانظر أيضاً ـ فلسفـة القانون والسياسـة ـ ص ٩٩ ـ أمانويل كنت ـ تاليف الدكتور عبدالرحمن بدوي .

٢٠ ـ أساطين الفكر السياسي ـ ص ١٩٢ ـ للدكتور شحاته ـ فلسفة القانون والسياسة ـ ص ٩٩ ـ أمانويل كنت ـ عبدالرحمن بدوي .

٢١ ـ المقدمة ـ ص ١١٠ لابن خلدون .

٢٢ ـ راجع « علم الاجتماع السياسي ـ ص ٩٣ ـللدكتور ابو الغار .

٢٣ ـ المرجع السابق .

٢٤ ـ راجع في هذه المعاني : « أدب الدين والدنيا ص ١٢٠ وما يليها ـ والأحكام السلطانية ص ٥ وما يليها ـ للامام الماوردي .

٢٤ ـ راجع في هـذه المعاني : « أدب الدين والدنيـا

٢٥ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٥ و ص ٢١٦ وما يليها

٢٦ ـ الاحياء في علوم الدين ـ ج ١ ـ ص ١٢ وما يليها .

٢٧ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٦ وما يليها .

٢٨ ـ مفاتيح العلوم وما يليها .

٢٩ ـ آل عمران / ١٠٤ .

٣٠ و ٣١ ـ مفاتيح العلوم ـ ص ٤٤ ـ المقدمة ـ ص ١٩١ ط ـ دار احياء التراث ـ بيروت .

٣٢ ـ المرجع السابق .

٣٣ ـ عبقريات ابن خلدون ـ ص ٢٣٧ ـ د. علي عبدالواحد وافي ـ التهافت ـ ص ١٤٠ ـ لابن رشد .

٣٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٤ ـ تحقيق الدكتور عادل العوا . والمقدمة ـ ص ١٩١ ـ وما يليها ـ ط دار احياء التراث ـ بيروت . والأحكام السلطانية ص ٥ .

٣٥ ـ الاحياء ـ ج ١ ـ ص ١٦ ـ ط ـ البابي الحلبي ولا يخفى ما توحي به كلمة « السلطان » من القوة الرادعة .

٣٦ ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١٢١ . تحقيق السقا .

٣٧ ـ المقدمة ـ ص ٤٢٢ ـ تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي .

٣٨ ـ المقدمة ـ ج ٢ ـ ص ٧٠٨ ـ ص ٧٠٩ ـ تحقيق الدكتور عبدالواحد وافي ـ وراجع كتاب مهرجـان الغزالي ـ ص ٤٦١ وما يليها .

٣٩ ـ المقدمة : ص ١٩١ ـ ط ـ دار الاحياء ـ بيروت .

٤٠ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك ـ ص ٢٢ وما يليها ـ للامام الغزالي .

٤١ ـ التبر المسبوك ـ ص ٢٢ ـ ص ٢٣ ـ للامام الغزالي.

٤٢ ـ مهرجان الغزالي : ص ٤٦١ ـ وما يليها .

٤٣ ـ المرجع السابق ص ١٤ .

٤٤ ـ المرجع السابق .

٤٥ ـ المرجع السابق .

٤٦ ـ المرجع السابق .

٤٧ ـ عبقريات ابن خلدون ـ ط ـ دار عالـم الكتب ـ القاهرة ـ ١٩٧٣ ـ ص ٢٣٧ ـ للدكتور علي عبد الواحد وافي .

٤٨ ـ التبر المسبوك ص ٢٢ ـ ص ٢٣ ـ للامام الغزالي .

٤٩ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص ٢٢ و ٢٣ .

٥٠ ـ المرجع السابق .

٥١ ـ المرجع السابق ، ومهرجان الغزالي ـ ص ٤٦١ .

٥٢ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٦ وما يليها .

٥٣ ـ الأحكام السلطانية / ص ٦ .

٥٤ ـ التبر المسبوك / ص ١٣ ـ للامام الغزالي .

٥٥ ـ المرجع السابق .

٥٦ ـ الاقتصاد في الاعتقاد / ص ٢١٥ وما يليها .

٥٧ ـ الاقتصاد / ص ٢١٦ .

٥٨ ـ مفاتيح العلوم / ص ١٥ ـ ومهرجان الغزالي ٧٨٦ .

٥٩ ـ مفاتيح العلوم ـ ص ١٥ .

٦٠ ـ مهرجان الغزالي ص ٧٨٢ وما يليها .

أهـم المصـادر والمراجـع

١ ـ غيـاث الأمـم .... للجويني

٢ ـ الارشاد الى قواطع الأدلة .... للجويني

٣ ـ الاحيـــــاء .... للغزالي

٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد .... للغزالي

٥ ـ مفاتيح العلـوم .... للغزالي

٦ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك .... للغزالي

٧ ـ المستظهري .... للغزالي

٨ ـ الأحكام السلطانية .... للماوردي

٩ ـ أدب الدين والدنيا .... للماوردي

١٠ـ قوانين الوزارة وسياسة الملك .... للماوردي

١١ـ تحرير الأحكام .... لابن جماعة

١٢ـ بدائع السلك في طبائع الملك .... لابن الأزرق

١٣ـ المسايرة مع شرحه المسامرة ...... للكمال بن الهمام

١٤ـ منهاج السنة النبوية .... لابن تيمية

١٥ـ السياسة الشرعية .... لابن تيمية

١٦ـ الطرق الحكمية في السياسةالشرعية .. لابن قيم الجوزية

١٧ـ الموافقات في أصول الشريعة .... للشاطبي

١٨ـ مقدمة ابن خلدون ....

١٩ـ مهرجان الغزالي ....

٢٠ـ مهرجان ابن خلدون ....

٢١ـ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم .... للدكتور محمد فتحي الدريني

٢٢ـ الفقه المقارن مع المذاهب .. المدكتور محمد فتحي الدريني

٢٣ـ رواد الفكر السياسي الحديث ..للدكتور محمد طه بدوي

٢٤ـ أساطين الفكر السياسي .... للدكتور سعفان

٢٥ـ علم الاجتماع السياسي للدكتور أبو الغار .

٢٦ـ التهافت ـ لابن رشد .

★ ★ ★